A Invenção de ÁFRICA

Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento

V. Y. MUDIMBE

A Invenção de ÁFRICA

Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento

V. Y. MUDIMBE

À memória de James S. Coleman

Mors ipsa beatior inde est, quod per cruciamina leti via panditur ardua iustis, et ad astra doloribus itur

Prudentius, *Hymnus Circa Exequias Defuncti*

Índice

Introdução

Este livro surgiu acidentalmente na sequência de um convite para preparar um inquérito sobre filosofia africana. Estritamente falando, a noção de filosofia africana refere-se à contribuição de africanos que praticam filosofia segundo os parâmetros definidos pela disciplina e pela sua tradição histórica (Horton, 1976; Hountondji, 1977). É apenas de uma forma metafórica ou, na melhor das hipóteses, numa perspectiva historicista, que podemos estender a noção de filosofia aos sistemas de pensamento tradicionais africanos, considerando-os como processos dinâmicos nos quais as experiências concretas são integradas numa ordem de conceitos e discursos (Ladrière, 1979, pp.14-15). Portanto, decidi falar de uma *gnose* africana. J. Fabian utilizou a noção de *gnose* na sua análise daquilo a que chamou um movimento carismático (1969). Neste livro, um enquadramento mais geral parece-me ajustar-se melhor à amplitude de problemas abordados, todos eles baseados numa questão preliminar: até que ponto pode alguém falar de um Conhecimento Africano e em que sentido? Etimologicamente, o termo *gnose* está relacionado com *gnosko*, que no grego antigo significa "saber".

Gnose significa, especificamente, procurar saber, questionar, métodos de conhecimento, investigação e, mesmo ainda, familiaridade com alguém. Normalmente, a palavra é usada num sentido mais especializado, referindo-se a um conhecimento mais elevado e esotérico e, dessa forma, a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas sob o controlo estrito de procedimentos específicos tanto para o seu uso como para a sua transmissão. Consequentemente, *gnose* é diferente de *doxa* ou opinião e, por outro lado, não pode ser confundida com *episteme*, entendida tanto como ciência como configuração intelectual genérica.

O título é, portanto, uma ferramenta metodológica: abrange a questão do que é e do que não é filosofia africana, orientando também o debate numa outra direcção ao incidir nas condições da possibilidade da filosofia fazer parte de um conjunto mais vasto do conhecimento em África, denominado de "Africanismo". Uso esta noção central de condições de possibilidade em concordância com a recente tradição segundo a qual Michel Foucault podia, por exemplo, definir a sua

própria ambição intelectual nos termos da sua dependência face às alterações que Jean Hyppolite introduziu na filosofia hegeliana. (Foucault, 1982, pp.35-37). O que a noção de condições de possibilidade indica é que os discursos não têm apenas origens socio-históricas, mas também contextos epistemológicos. É este último aspecto que os torna possíveis e que pode para eles contribuir de uma forma essencial.

Irei lidar com discursos de sociedades africanas, com culturas e com pessoas enquanto marcas de algo mais. Gostaria de interrogar as suas modalidades, significado, ou estratégias como meios para entender o tipo de conhecimento que está a ser proposto. Na verdade, não abordo as questões clássicas da antropologia ou história africanas, cujos resultados podem ou não espelhar uma realidade africana objectiva. Ao invés, observo-as numa perspectiva *ascendente* dos resultados, em particular o que os torna possíveis, antes de os aceitar como uma revelação, ou restituição, de uma experiência africana.

Deste modo, o livro procurau ma certa arqueologia da *gnose* africana como um sistema de pensamento do qual emergiram as mais profundas questões filosóficas: em primeiro lugar, no que diz respeito à forma, ao conteúdo e ao estilo de "africanizar" o conhecimento; em segundo lugar, no que concerne ao estatuto dos sistemas de pensamento tradicionais e à sua possível relação com o género normativo de conhecimento. Desde os primeiros capítulos, que questionam as imagens ocidentais de África, passando pelos capítulos que analisam o poder de antropólogos, missionários e ideólogos, até aos últimos, acerca da filosofia, estou sobretudo preocupado com os processos de transformação dos vários tipos de conhecimento.

Esta orientação tem duas consequências: por um lado, uma aparente diminuição da originalidade das contribuições africanas e, por outro lado, uma ênfase excessiva sobre procedimentos externos, tais como influências antropológicas ou religiosas. A questão em causa é que, até agora, tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas mais evidentes descrições "afrocêntricas", os modelos de análise utilizados referem-se, directa ou indirectamente, consciente ou inconscientemente, à mesma ordem. Significará isto que a *Welstanschauungen* Africana e os sistemas de pensamento tradicionais africanos são inconcebíveis e que não podem ser tornados explícitos no quadro da sua própria racionalidade? Neste contexto, o meu argumento é que até à data as formas como estes sistemas de pensamento têm sido analisados e os conceitos que têm sido utilizados para os explicar estão relacionados com teorias e métodos cujas restrições, regras e sistemas de operação pressupõem uma

legitimidade epistemológica não-africana. Partindo desta perspectiva, a reivindicação de alguns filósofos africanos, tais como O. Bimnenyi (1981a) e F. Eboussi-Boulaga (1981), defendendo que aqueles sistemas de pensamento representam um hiato epistemológico, deve ser seriamente considerada. O que é que representa isto para o campo dos estudos africanos? Até que ponto podem as suas perspectivas modificar a existência de uma dependência silenciosa da *episteme* ocidental? Poderá, então, ser possível renovar a noção de tradição através, digamos, de uma *dispersão* radical das culturas africanas?

Estes são os aspectos mais importantes no debate da filosofia africana. Eles obrigam-me imediatamente a clarificar a minha posição relativamente aos representantes da *gnose* africana. Quem está a debater isto? Quem tem o direito e a credibilidade para a produzir, descrever, comentar ou, pelo menos, apresentar opiniões sobre ela? Ninguém se sente ofendido se um antropólogo é questionado. Mas estranhamente, os africanistas – e entre eles, os antropólogos – decidiram separar os africanos "reais" dos africanos ocidentalizados, concentrando-se estritamente nos primeiros. Rejeitando o mito do "homem na selva" J. Jahn escolheu "virar-se para aqueles africanos que têm a sua própria opinião e que determinarão o futuro de África: ou seja, aqueles que se diz estarem a tentar revitalizar a tradição africana" (Jahn, 1961, p.16). Ainda assim, a decisão de Jahn parece exagerada. Preferiria uma autoridade mais abrangente: os discursos de intelectuais como uma biblioteca crítica e, se pudesse, a experiência de formas de sabedoria rejeitadas que não fazem parte das estruturas do poder político e do conhecimento científico.

Em suma, em vez de simplesmente aceitar a autoridade dos representantes qualificados das culturas africanas, gostaria de estudar a temática dos fundamentos do discurso sobre África. É claro que num trabalho tão subjectivo não poderei querer reivindicar a apresentação de um relatório exaustivo que analise todas as tendências presentes, enquadrando-as nas respectivas estruturas. Este livro é apenas uma síntese crítica de questões complexas sobre o conhecimento e o poder de e em África.

As pressuposições e hipóteses acima delineadas indicam um vasto leque de alternativas teóricas sobre as quais tenho trabalhado nos últimos 15 anos. Se é verdade que desde *L'autre face du royannne* (1973), passando por *L'Ordeur du père* (1982b), até ao presente trabalho, a minha visão geral de alguma forma mudou, não será menos verdade que a minha tese central permaneceu igual no que diz respeito à forma analógica das ciências sociais e à história do discurso africanista. Estas disciplinas não proporcionam uma compreensão

real da *Welstanschauungen* estudada. Contudo, também pode dizer-se que é neste emaranhado de discursos variados que os mundos africanos se têm estabelecido enquanto realidades para o conhecimento. E hoje, os próprios africanos lêem, desafiam e reescrevem estes discursos como forma de explicar e definir a sua cultura, a sua história e a sua existência. É evidente que desde a sua criação o Africanismo tem vindo a produzir os seus próprios motivos assim como objectos e, fundamentalmente, tem vindo a comentar a própria existência, promovendo sistematicamente uma *gnose*. Através desta *gnose* acabam por emergir tanto discursos africanos sobre alteridade como ideologias de alteridade, cuja negritude, personalidade negra e filosofia africana podem ser considerados como os melhores concebidos na história intelectual da África contemporânea.

Alguns dos meus críticos (ex. Mpoyi-Bwatu, 1983; N'Zembele, 1983; Williame, 1976) insurgiram-se de uma forma particularmente agressiva argumentando a necessidade de eu delinear as implicações políticas das minhas conclusões. Outros, como Mouralis (1981, 1984a), preferiram pensar o meu projecto como estruturado em torno de temas tabu, demasiado ambiciosos. Apenas espero que algumas pessoas possam concordar que a tarefa de estender a filosofia aos seus próprios limites e a metáforas no campo da ciência social, e a de questionar as ligações filosóficas ambíguas com discursos não filosóficos, justificam o meu compromisso não perante a filosofia, nem tão pouco com a invenção de África, mas sim perante o que realmente significa ser africano e filósofo na actualidade. Agradeço a L. Kaumba, cujo estudo fenomenológico acerca o significado de identidade no meu trabalho (Kaumba, 1986) me forçou a reavaliar as implicações das minhas teses sobre o Mesmo e o Outro na antropologia filosófica. No entanto, as suas críticas encontram-se com as minhas crenças fundamentais: identidade e alteridade são sempre dadas a outros, assumidas por um Eu ou por um Nós, estruturadas em múltiplas históriasindividuais e, de modo algum, expressas ou silenciadas em função dos desejos pessoais vis-à-vis uma *episteme*.

Isto implica também que de um ponto de vista metodológico pense, como colocou Foucault, que "discurso em geral e discurso científico em particular são uma realidade tão complexa que nós não só podemos como devemos abordá-la a diferentes níveis e usando diferentes métodos" (1973, p.xiv). Para este ensaio escolhi uma perspectiva arqueológica que me permite abordar a questão da constituição progressiva de uma ordem de conhecimento africana. Todavia, por razões relacionadas com a natureza bizarra de algumas fontes usadas - sobretudo as antropológicas - preferi não distinguir o nível epistemológico de conhecimento do nível arqueológico de conhecimento.

Estou profundamente em dívida com o Joint Committee on African Studies do Social Science Research Council, juntamente com o American Council of Learned Societies. Eles convidaram-me a escrever este trabalho e disponibilizaram-me todos os meios necessários. Uma versão sucinta e ligeiramente diferente dos capítulos 3 e 5 foi publicada pela *African Studies Review*, em 1985.

A bibliografia apresentada no final revela a minha dívida intelectual perante variadíssimos estudos e académicos. Nesta bibliografia apresento os livros que verdadeiramente utilizei. Pensei não ser importante incluir autores como Aristóteles, Descartes, Diderot, Rosseau ou Voltaire para os quais muitas vezes remeto. De igual forma, não achei útil incluir narrativas e textos da autoria de exploradores, teóricos colonialistas e papas. Normalmente, eles expressam uma *doxa* normativa e a sua submissão a uma *episteme*. Como tal, eles revelam o desenvolvimento de teorias antropológicas e filosóficas. Quanto aos livros escritos noutros idiomas que não o inglês que citei, consultei quase sempre os originais - mas não sempre - mesmo quando as traduções eram excelentes. Assim, e à parte as excepções mencionadas, genericamente faço referência a versões em língua inglesa quando disponíveis. Se uma edição inglesa não é mencionada na bibliografia, a tradução é minha.

Devo expressar explicitamente a minha gratidão a alguns amigos e colegas sem os quais o livro não poderia, talvez, ser escrito ou certamente ainda não estar acabado: Elizabeth Boyi, pelo seu encorajamento; Christie Agawu, pela sua assistência editorial; Kofi Agawu, Paul Riesman e Ivan Karp, pelas suas análises críticas. Estou particularmente grato a Arnd Bohm, Walter Michener, David Newbury e Mildred Mortimer, cuja paciência de lerem os manuscritos na íntegra e devidos comentários críticos me ajudaram a clarificar muitos pontos e traduzir o meu estilo francófono para a linguagem inglesa. Estendo a minha gratidão ao Haverford College e, em particular, a Robert Stevens, Robert Gavin, Jr., Wyatt MacGaffey e Judy Young, pelo seu apoio e generosidade. Finalmente, tenho que expressar os meus especiais agradecimentos a Shirley Averill pelas suas úteis sugestões, por ter dactilografado muitos esboços de manuscritos e pela sua inesgotável paciência. Roberta L. Dihel e Janet Rabinowitch, meus editores, merecem grato reconhecimento pelos seus conselhos, apoio e eficiência. Escusado será dizer que as ideias, hipóteses e interpretações apresentadas neste livro são da minha inteira responsabilidade.

I. Discurso de Poder e o Conhecimento da Alteridade

Estrutura da Colonização e Marginalidade

> Que Deus tenha piedade de nós!..."*A raça humana?*"
> Phyllis exclamou, enfatizando a segunda palavra com espanto.
> "É o que diz aqui", garantiu-lhe Jinn.
> "Não comeces a interromper-me."
>
> P. Boulle, *Planet of the Apes*

A disputa por África, no período mais intenso da colonização, durou nenos que um século e envolveu uma grande parte do continente ıfricano, entre o final do século dezanove e meados do século vinte. :mbora a experiência colonial, quando olhada a partir da perspectiva ıctual, represente apenas um breve momento na história africana, a 'erdade é que se trata de um período ainda contestado e controverso, ›ois significou uma nova configuração histórica e a possibilidade de tipos le discursos completamente novos acerca das tradições e culturas ıfricanas. Poder-se-á pensar que esta nova configuração histórica sigıificou, desde as suas origens, a negação de dois mitos contraditórios: ıomeadamente, a "imagem hobbesiana de uma África pré-europeia, ›nde não existia noção de Tempo; nem de Artes; nem de Escrita; uma \frica sem Sociedade; e, pior ainda, marcada pela perpetuação do nedo e pelo perigo de uma morte violenta"; e ainda a "imagem rosseana le uma era africana dourada, plena de liberdade, igualdade e fraternilade" (Hodgkin, 1957, p.174-175).

Embora as generalizações sejam obviamente perigosas, *colonialismo* ɛ *colonização* significam essencialmente organização, arranjo. Ambas ıs palavras derivam do termo latino *colĕre*, que significa cultivar ou :onceber. No entanto, a experiência colonial histórica não reflecte, nem ›ode obviamente reflectir, as conotações pacíficas que estas palavras ɛncerram. Pode, contudo, admitir-se que tanto os colonos (aqueles ןue estabelecem uma região), como os colonizadores (aqueles que

exploram um território pelo domínio de uma maioria local), tenderam ambos a organizar e transformar zonas não europeias em construções fundamentalmente europeias.

Eu sugeriria que ao analisar este processo, é possível utilizar três explicações principais para determinar as modulações e métodos representativos da organização colonial: os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração de terras nas colónias; as políticas para domesticar nativos; e a forma de gerir organizações antigas e implementar novos modos de produção. Assim, emergem três hipóteses e acções complementares: o domínio do espaço físico, a reforma das mentes *nativas*, e a integração de histórias económicas locais segundo a perspectiva ocidental. Estes projectos complementares constituem aquilo a que se poderia chamar a estrutura colonizadora, que abarca completamente os aspectos físicos, humanos e espirituais da experiência colonizadora (ver, por exemplo, Christopher, 1984, pp.27-87). Esta estrutura também indica claramente a metamorfose prevista e projectada, com um grande custo intelectual, por textos ideológicos e teóricos, que desde o final do século XIX até a década de 1950 propuseram programas para "regenerar" o espaço africano e os seus habitantes.

Césaire pensa que

> *a grande tragédia histórica de África tem sido não tanto o facto de ter entrado em contacto com o resto do mundo tardiamente como a forma como esse contacto se processou; a Europa começou a propagar-se num momento em que já tinha caído nas mãos dos financeiros e capitães da indústria mais inconscienciosos. (Césaire, 1972, p.23)*

Ele refere-se à segunda parte do século dezanove, enfatizando a co-existência de uma ideologia "imperialista", processos económicos e políticos para alargar o controlo sobre o espaço africano e instituições capitalistas que acabaram por conduzir à dependência e sub-desenvolvimento (ver também Mazrui, 1974). Num livro recente, D. K. Fieldhouse escreve que "apenas um dogmático tentaria afirmar categoricamente que o colonialismo foi totalmente inconsistente com o desenvolvimento económico nas colónias ou, alternativamente, foi o melhor meio possível para estimular o seu crescimento. O colonialismo não foi suficientemente consistente ao longo do tempo para justificar tais declarações arrebatadoras, nem foram os seus objectivos suficientemente coerentes para alcançar qualquer resultado individual" (1981, p.103). Assim, o colonialismo foi uma espécie de acidente histórico, uma "fase em grande medida não planeada e, como se viu, transitória, na relação em desenvolvimento entre as partes do mundo mais e menos desenvolvidas" (1981, p.49). Este acidente, no seu todo,

de acordo com esta visão, não foi a pior coisa que poderia ter acontecido ao continente negro.

O argumento não é essencialmente novo. Tem uma história que remonta ao debate das primeiras décadas deste século. No seu livro, *Imperialism: A Study*, J. A. Hobson associou a disputa por África ao capitalismo e à procura capitalista de lucros mais elevados nas conquistas coloniais. Para J. A. Schumpeter, em 1919, o colonialismo, bem como a sua causa, o imperialismo, não obedecem a uma lógica. Foram "inclinações não-racionais e irracionais puramente instintivas em direcção à guerra e à conquista" que guiaram "tendências sem finalidades em direcção à expansão à força, sem limites definidos, utilitários" (Schumpeter, 1951, p.83). Contra o tema leninista patente em *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (1917), Schumpeter afirmou que "um mundo puramente capitalista não oferece solo fértil a impulsos imperialistas... o capitalismo é por natureza anti-imperialista" (1951, p.96). E num documento volumoso repleto de estatísticas, *The Balance Sheets of Imperialism* (1936), Grover Clark demonstrou que o colonialismo não era apenas economicamente irracional, mas também ruinoso para os poderes coloniais.

Do lado oposto, correndo o risco de serem rotulados de dogmáticos, os intérpretes marxistas aceitam o essencial da tese de Lenine. A disputa dos neomarxistas, como Samir Amin, Paul Baran, André Gunder Frank, e Immanuel Wallerstein reside no facto de se o colonialismo era inconsistente com o desenvolvimento económico, foi, pelo menos, desde a sua origem, bastante coerente com os seus próprios interesses económicos e objectivos.

Assim, o colonialismo deveria ter produzido um conjunto de conhecimento sobre os meios de explorar as colónias (Rodney, 1981). Também deveria ter produzido um tipo de técnica empírica para implementação de distorções estruturais ao posicionar quatro propostas políticas principais: em primeiro lugar, foi dada a prioridade à revolução industrial sobre a revolução agrícola; em segundo, a promoção simultânea de todos os ramos da indústria, com uma abordagem preferencial da indústria pesada; em terceiro lugar, foi dada ênfase às actividades do sector terciário e aos serviços; em quarto, foi dada a preferência às exportações em detrimento do sistema económico total (Amin, 1973). Em consequência dessas políticas iniciou-se um processo de subdesenvolvimento em todos os lugares onde o colonialismo ocorreu. Este processo pode ser resumido em três pontos: primeiro, o sistema capitalista mundial é de tal forma que partes do sistema desenvolvem-se sempre à custa de outras partes, ou pelo comércio ou pela transferência de excedentes. Segundo, o subdesenvolvimento das colónias não corresponde apenas a uma ausência de desenvolvimento, mas

também a uma estrutura organizacional criada sob o colonialismo que conduz um território não-ocidental para o mundo capitalista. Em terceiro lugar, apesar do seu potencial económico, as colónias não têm capacidade estrutural para a autonomia e para o crescimento sustentado, já que o seu destino económico é determinado em larga medida pelos países desenvolvidos (Amin, 1974; Gunder-Frank, 1969; Wallerstein, 1979). A partir desta última afirmação, alguns teóricos formularam rapidamente a hipótese de o Japão ter escapado à situação de subdesenvolvimento por ser o único país não ocidental que escapou ao colonialismo (Bigo, 1974, p.32, 60).

Parece impossível fazer qualquer declaração sobre o colonialismo sem se ser um dogmático, sobretudo no que respeita à organização e crescimento económico. Embora diferentes em forma e intenção, as teorias marxistas e as periféricas têm o mesmo foco: território ultramarino, totalmente reorganizado e submetido a um modelo ocidental (Mommsen, 1983). A primeira teoria considera o imperialismo colonial como o auge calculado e inevitável do capitalismo. Embora a última desconte o aspecto do colonialismo planeado, ainda assume o fenómeno como uma consequência da industrialização e desenvolvimento europeus, obrigado de alguma forma a expandir-se para o ultramar. Independentemente da teoria aceite, a aplicação permanece a mesma, conduzindo inevitavelmente ao que designei de estrutura colonizadora responsável pela produção de sociedades, culturas e seres humanos marginais (Emmanuel, 1969; Bairoch, 1971). Portanto, com o objectivo de clarificação posterior, quero clarificar a dicotomia criada por esta estrutura e que é um sinal do que I. Sachs chama de "eurocentrismo". É um modelo que

> *domina o nosso pensamento e devido à sua projecção a nível mundial através da expansão do capitalismo e do fenómeno colonial, ele marca a cultura contemporânea, impondo-se como um modelo fortemente condicionado para alguns que obrigou à aculturação de outros. (Sachs, 1971, p.22; citado por Bigo, 1974, p.23, n. 3)*

Devido à estrutura colonizadora, emergiu um sistema dicotómico e com este surgiu um grande número de oposições paradigmáticas: tradicional versus moderno; oral versus escrito e impresso; comunidades agrárias e consuetudinárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas. Em África é geralmente dada muita atenção à evolução implícita e prometida pela passagem de antigos paradigmas para o último (Mudimbe, 1980). Isto pressupunha que um salto de uma extremidade (sub-desenvolvimento) para a outra (desenvolvimento) era na

verdade enganoso. Ao enfatizar a formulação de técnicas de mudança económica, o modelo tende a negligenciar um modo estrutural herdado do colonialismo. Entre os dois extremos existe um intermediário, um espaço difuso, em que acontecimentos sociais e económicos definem o grau de marginalidade (Bigo, 1974, p.20; Shaw, 1985, pp. 33-36). Ao nível económico, por exemplo, se a produtividade relativamente baixa dos processos tradicionais de produção (anteriormente adaptados aos mercados e tipo de comércio e trocas então existentes) foi interrompida por uma nova divisão do trabalho, que depende de mercados internacionais, então a transformação significou uma destruição progressiva das áreas tradicionais da agricultura e do artesanato (Meillassoux, 1975, p.115). Como segundo exemplo, poderíamos considerar a desintegração social das sociedades africanas e o crescente proletariado urbano como resultado de uma desestabilização das organizações comuns através de um estabelecimento incoerente de novas ordens e instituições sociais (Turnbull, 1962; Memmi, 1966; Mair, 1975). Finalmente, se a nível cultural e religioso, através das escolas, igrejas, imprensa e meios audiovisuais, o projecto colonizador difundiu novas atitudes que eram modelos contraditórios e profundamente complexos em termos de cultura, valores espirituais e no que respeita à sua transmissão, também fragmentou o esquema culturalmente unificado e religiosamente integrado de grande parte das tradições africanas (Bimwenyi, 1981a). A partir desse momento as formas e formulações da cultura colonial e dos seus objectivos serviram de alguma forma de meio de banalização de todo o modo de vida tradicional e da sua estrutura espiritual. As transformações necessárias e possíveis significaram que a simples presença dessa nova cultura esteve na base da rejeição de pessoas inadaptadas e de mentes confusas.

A marginalidade designa o espaço intermédio entre a denominada tradição africana e a modernidade projectada do colonialismo. Aparentemente, trata-se de um espaço urbanizado em que, como S. Amin observou, "vestígios do passado, especialmente a sobrevivência das estruturas que ainda são realidades vivas (laços tribais, por exemplo), muitas vezes continuam a esconder as novas estruturas (laços com base na classe ou em grupos definidos pela sua posição no sistema capitalista)" (1974, p.377). Este espaço revela não tanto que os novos imperativos poderiam ajudar a dar um salto para a modernidade, como o facto de o desespero conferir a este espaço intermédio a sua pertinência precária e, simultaneamente, a sua importância perigosa. Como P. Bigo referiu recentemente:

> *As jovens nações receiam, com razão, ver o seu mundo original ser engolido nos turbilhões da sociedade industrial e desaparecer para sempre, um pouco como as espécies*

animais que tentamos com dificuldade e por vezes em vão proteger contra a invasão do homem técnico. (Bigo, 1974, p.23)

Não existe qualquer dúvida de que o colonialismo directo ou indirecto provoca sempre nos países essa experiência de domínio cultural, uma contaminação tão profunda como oculta. Os estilos de vida e modos de pensar das nações dominantes tendem a impor-se sobre as nações dominadas. Além disso, são aceites, até mesmo procurados. Os modelos surgem, sendo alienados certos factores para as pessoas que os adoptam." (Bigo, 1974, p.24)

Seja como for, este espaço intermédio poderia ser visto como a principal expressão do subdesenvolvimento, revelando a forte tensão entre uma modernidade que é frequentemente uma ilusão de desenvolvimento e uma tradição que por vezes reflecte uma imagem fraca de um passado mítico. Também revela a evidência empírica desta tensão ao mostrar os exemplos concretos de fracassos de desenvolvimento, como o desequilíbrio demográfico, taxas de natalidades extremamente elevadas, desintegração progressiva da estrutura familiar clássica, iliteracia, disparidades sociais e económicas graves, regimes ditatoriais que funcionam sob o nome catártico de democracia, o declínio das tradições religiosas, a constituição de igrejas sincréticas, etc. (Bairoch, 1971; Bigo, 1974).

Normalmente, perturbados com tal confusão, os sociólogos preferem apelar a uma reavaliação dos programas de modernização. Não há dúvida de que ainda existem muitas teorias a propor e muitos planos a fazer. Contudo, podemos perceber já que este espaço marginal tem-se revelado um grande problema desde o início da experiência colonizadora; mais do que um passo no "processo evolutivo" imaginado, tem sido o local dos paradoxos que pôs em causa as modalidades e implicações da modernização em África.

Formações Discursivas e Alteridade

É certo que os Antelle instruídos, sem serem misantropos,
não estavam de todo interessados nos seres humanos.
Ele declararia com frequência que já não espera muito deles...

P. Boulle, *Planet of the Apes*

A estrutura colonizadora, mesmo nas suas manifestações mais extremas - como a crise na África do Sul (ver, por exemplo, Seidman, 1985)

– poderá não ser a única explicação para a actual marginalidade de África. Talvez essa marginalidade possa, mais basicamente, ser entendida do ponto de vista das hipóteses mais gerais sobre a classificação dos seres e das sociedades. Seria demasiado fácil afirmar que esta condição, pelo menos teoricamente, foi uma consequência dos discursos antropológicos. Desde Turgot (que na década de 1750 classificou pela primeira vez línguas e culturas, de acordo com "se os povos [são] caçadores, pastores ou lavradores" [1913-1923, 1, p.172] e acabou por definir um caminho ascendente desde o estado selvagem até às sociedades comerciais), a marginalidade não-ocidental tem sido um sinal de um possível recomeço e de uma origem primitiva da história convencional. Em vez de reproduzir uma visão evolucionista já demasiado conhecida (Duchet, 1971; Hodgen, 1971), usaremos aqui um ângulo diferente, examinando ambas as questões originadas por uma pintura do século XV e por se atribuir à antropologia do século XIX um "objecto africano".

Ao comentar *Las Meninas*, de Velasquez, M. Foucault escreve: "o pintor está de pé um pouco afastado da sua tela. Ele olha para o seu modelo; talvez esteja a pensar se deve dar algum toque final, embora também seja possível que o primeiro traço ainda não tenha sido feito..." (1973, p.3). O pintor está de um dos lados da tela a trabalhar ou a meditar sobre como representar os seus modelos. Finalizada a pintura, torna-se tanto um dado adquirido como uma reflexão do que a tornaram possível. Foucault pensa que a ordem de *Las Meninas* parece ser um exemplo de "uma representação [que] se compromete a representar-se... em todos os seus elementos, com as suas imagens, os olhos a quem é oferecido, os rostos que torna visível, os gestos que a chamarão à existência". Contudo, na complexidade surpreendente desta pintura existe uma ausência notável: "a pessoa a que se assemelha e a pessoa aos olhos de quem é apenas uma semelhança" (Foucault, 1973, p.16).

Tenhamos agora em consideração a pintura de Hans Burgkmair, *Exotic Tribe*. Estará o pintor recostado a contemplar os seus modelos exóticos? Quantos? Nem sequer há a certeza de que está presente um modelo na sala onde Burgkmair pensa em maneiras de abarcar versões particulares do ser humano. É o ano de 1508. Dürer ainda é vivo. Burgkmair é então um respeitado mestre da nova escola de Augsburg que ele fundou. Ele gostaria de agradar aos Fuggers e Welsers e aceitou ilustrar o livro de Bartholomäus Springer sobre as suas viagens ultramarinas (Kunst, 1967). Ele leu atentamente o diário de Springer, provavelmente analisou alguns esboços desajeitados a lápis ou a caneta e decidiu fazer seis desenhos de "primitivos".

A primeira imagem do conjunto parece representar uma família. Imaginemos o pintor a trabalhar. Acabou de ler a descrição de Springer sobre a sua viagem e, possivelmente com base nalguns esboços, tenta criar uma imagem de negros na "Gennea". Talvez tenha decidido usar um modelo, presumivelmente branco, mas bem constituído. O pintor olha fixamente para o corpo pálido, imaginando esquemas para o transformar num ser negro. O modelo tornou-se um espelho através do qual o pintor avalia como poderiam as normas de semelhança e a sua própria criatividade transmitir quer uma identidade humana quer uma diferença racial para a tela. Talvez o artista já esteja a trabalhar. Mas tem de parar regularmente, caminhar em volta do modelo, abandonar o espaço luminoso em frente à janela e retirar-se para um canto discreto. A sua contemplação aborda um ponto que é uma questão: Como sobrepor as características africanas descritas na narrativa de Springer às normas do *contraposto* italiano? Se for bem-sucedido, a pintura deveria ser, pela sua originalidade, uma celebração e uma recordação da ligação natural entre seres humanos e, ao mesmo tempo, uma alusão às diferenças raciais e culturais. Será testemunho da verdade das semelhanças, das analogias e até, possivelmente, da violência da antipatia. De todo o modo, Kunst refere que:

> *O nu africano retratado por trás está em conformidade com a regra clássica de contraposto expresso no equilíbrio compensatório das partes simétricas do corpo em movimento: um ombro, inclinando-se sobre uma perna e o outro, erguido acima da perna livre. Podemos supor que este homem nu foi copiado de um modelo clássico, ao qual o artista atribuiu características, jóias e espadas, de um povo exótico ainda profundamente ligado à natureza. (Kunst, 1967, pp.19-20)*

É fácil julgar a minha preocupação com a semelhança neste processo criativo específico. Não estarei a projectar uma perspectiva do século XX nas técnicas pictóricas do início do século XVI? A estrutura das imagens encontra-se na primeira pequena pintura tratada de forma típica. A questão da semelhança poderia ser, afinal de contas, apenas uma hipótese contemporânea sobre o processo de criação de relações entre seres e coisas a partir do nosso ponto de vista actual. Contudo, é possível observar as questões decorrentes da representação de Burgkmair. Com efeito, podemos descrever a sua filiação artística e a sua dependência dos ideais clássicos do renascimento (Kunst, 1967, p.20). Podemos também comparar os princípios da sua técnica com os que surgem nalgumas obras contemporâneas que lidam, directa ou indirectamente, com figuras negras, *Moor Dancers* (1480) de Erasmus Grasser, *Garden of Delights* (1500) de Hieronymus Bosch, *Katleen the*

Moor Woman (1521) de Albrecht Dürer, e mesmo no final do século, *Batseba* (1594) de Cornelisz van Haarlem. Através da especulação ou da análise dos contrastes entre as figuras brancas e negras destas pinturas, poderíamos certamente procurar uma visão associada a explicações historicamente convencionais - por exemplo, o sentido das características e "a ideia do design, ou seja, da expressão através da pura disposição dos contornos e das massas e pela perfeição e ordenamento do ritmo linear" (Fry, 1940, p.165). O complexo jogo de cores em harmonia e oposição, a ordem das sombras entre o branco e o preto, baseiam-se obviamente em tais referências intelectuais e conscientes. Mas não se referirá a nossa compreensão das economias coloridas das telas, de uma forma bastante insistente, a traços invisíveis?

Os contrastes entre preto e branco contam uma história que provavelmente duplica uma configuração silenciosa, mas epistemológica poderosa. *Ex hippothesi* poderá ser apenas uma interacção semelhante: "*Convenientia, aemulatio*, analogia e simpatia contam-nos como o mundo se deve dobrar sobre si mesmo, duplicar-se, reflectir-se ou formar uma cadeia consigo próprio, para que as coisas possam assemelhar-se umas às outras. Dizem-nos quais são os caminhos da similitude e por onde eles passam; mas não onde se encontra, como a vemos, nem com que marca a reconhecemos" (Foucault, 1973, pp.23-24).

Regressemos à pintura acabada de Burgkmair. As três figuras negras - um rapaz, um homem e uma mulher que se encontra sentada com um bebé ao peito - possuem as proporções adequadas entre elas e relativamente ao contexto mais geral. Todas se encontram nuas e possuem braceletes nos pulsos ou um fio ao pescoço, sinais evidentes de que pertencem a um universo "selvagem" (Kunst, 1967, p.20). O menino está a dançar; a sua cabeça, com um tamanho fora do normal, voltada em direcção ao céu. No centro da tela, o homem, apresentado com linhas claras e fortes, contempla um horizonte longínquo, brandindo uma seta com a mão esquerda e segurando outras duas setas com a mão direita. Ele encarna o poder, não apenas por ocupar a posição central da pintura, mas também porque é o significante mais bem definido nesta cena. Ele é o locus que define a relação entre o rapaz à esquerda e a mulher à direita, retratado com um toque de sentido hierático e uma força ligeiramente instintiva. À direita, a mulher com o bebé está sentada em cima de um tronco. Ela parece estar a contemplar pensativamente a zona pélvica do homem. As curvas do seu corpo foram executadas segundo os cânones.

A pintura no seu todo, com a sua simplicidade e o equilíbrio dos ritmos das linhas, parece uma pintura verdadeiramente encantadora e decorativa. Porém, o que expressa realmente é uma ordem discursiva. A estrutura das

figuras, bem como o significado dos corpos nus, proclamam as virtudes das similitudes: para mostrar os negros de Springer, o pintor representou brancos enegrecidos, técnica que não era rara durante os séculos dezasseis e dezassete, conforme revelam um grande número de pinturas desse período. É este o caso, por exemplo, da quinta pintura de Filippo Pigafetta, *Relatione del Reame di Congo*, de 1591, que representava três mulheres africanas italianizadas, e a do rei africano no frontispício do livro de J. Ogilby, de 1670, sobre África. O que é importante na pintura de Burgkmair bem como noutras pinturas semelhantes é a sua dupla representação.

A primeira, cujo objectivo é assimilar os corpos exóticos da metodologia da pintura italiana do século dezasseis, reduz e neutraliza todas as diferenças na igualdade simbolizada pela norma *branca*, que, não esqueçamos, tem mais a ver com a história religiosa do que com a simples tradição cultural. Numa linguagem concreta, esta referência significava "uma solução bíblica para o problema das diferenças culturais [que] era considerada pela maioria dos homens como a melhor que a razão e a fé poderiam propor" (Hodgen, 1971, p.254); ou seja, a mesma origem para todos os seres humanos, seguida da difusão geográfica e diversificação racial e cultural. Acreditava-se que a Bíblia estipulava que os africanos apenas poderiam ser os escravos dos seus irmãos.

Há um outro nível, um mais discreto que identifica uma segunda representação que une através da similitude e eventualmente articula distinções e separações, classificando assim tipos de identidades. Em suma, posso afirmar que na pintura de Burgkmair existem duas actividades representativas: por um lado, sinais de uma ordem epistemológica que, silenciosa mas imperiosamente, indicam os processos de integração e diferenciação das figuras no âmbito da igualdade normativa; por outro lado, a excelência de uma pintura exótica que cria uma distância cultural, graças a uma acumulação de diferenças acidentais, nomeadamente, a nudez, a negrura, o cabelo encarapinhado, as braceletes e os fios de pérolas.

Pelas suas disposições, essas diferenças são sinais pertinentes. Por causa da ordem fundamental que revelam e que testemunham, as virtudes da semelhança apagam variações físicas e culturais, defendendo e propondo que as diferenças superficiais são significativas para a complexidade humana. *Juan de Pareja* (1648), de Diego Velasquez, actualiza esta referência integradora, enquanto que importantes pinturas como *Study of Four Blacks' Heads* (1620), de Peter Paul Rubens, *Two Negroes* (1697), de Rembrandt, e *Young Black* (1697), de Hyacinthe Rigaud, referem-se uma outra ordem que expressam explicitamente. Uma nova base epistemológica funcionava então no

Ocidente. As teorias de diversificação dos seres, bem como as tabelas classificatórias, explicam as origens da construção de taxonomias e os seus objectivos (Foucault, 1973, pp.125-165). O enquadramento de *Systema Naturae* (1735), de Linnaeus, é apenas uma das classificações paradigmáticas de espécies e variedades de *Homo Sapiens* (*europaeus, asiaticus, americanus*...) que fazia uma distinção de acordo com as características físicas e temperamentais (Count, 1950, p.355). Seria demasiado fácil estabelecer uma ligação, a *montante*, com formações discursivas sobre a grande cadeia dos seres e sua hierarquia e, a *jusante*, primeiro com a craniologia de Blumenbach e, em segundo lugar, com o preconceito anti-africano geral da literatura científica e filosófica dos séculos XVIII e XIX (Lyons, 1975, p.24-85).

Duas formações discursivas muito diferentes – a descoberta da arte africana e a constituição do objecto dos Estudos Africanos, ou seja, a "invenção" do Africanismo como disciplina científica – podem ilustrar a eficácia de diferenciação de tais mecanismos de classificação gerais como o padrão da realidade, nomeação, disposições, estrutura e carácter. Já sugeri que a similitude foi afastada das percepções dos negros segundo Ruben, Rembrandt e Rigaud. O que se encontra lá, oferecendo uma descrição detalhada, pode considerar-se como uma nomenclatura e uma análise de uma alteridade que se refere a uma nova ordem epistemológica: uma teoria da compreensão e da análise dos sinais em termos de "a organização de identidades e diferenças nas tabelas ordenadas" (Foucault, 1973, p.72).

Os navegadores portugueses trouxeram para a Europa, em finais do século XV, os primeiros *feitiços*, objectos africanos que supostamente teriam poderes misteriosos. Encontramo-los sobretudo em armários raros bem organizados, junto com *tomahawks* ou setas dos índios, artefactos egípcios e tambores. Alguns críticos consideram-nos sinais do estado de barbarismo (Hodgen, 1971, pp.162-203). Porém, podemos afirmar seguramente que são com mais frequência considerados simples curiosidades trazidas de acordo com a décima tarefa do viajante-observador da tabela *Geographia generalis* (1650) de Varenius: considerar "homens famosos, artífices e invenções dos nativos de todos os países" (Hodgen, 1971, p.167-168). De um modo geral, estes objectos são culturalmente neutros. Por causa das suas formas e estilos, por vezes um pouco assustadores, representam a diversidade misteriosa do Mesmo (Bal, 1963, p.67). Só no século XVIII é que os artefactos estranhos e "feios" foram considerados no âmbito da arte africana.

O continente negro ainda surgia nos mapas como *terra incógnita*, mas os seus povos e as suas produções materiais eram mais conhecidas

dos viajantes, dos estudantes da espécie humana, dos comerciantes e dos Estados europeus. Desde o início do século XVIII, houve um enorme aumento do comércio de escravos e de uma economia transatlântica rentável que envolveu a maioria dos países ocidentais. Na África Ocidental, Dahomey foi um poderoso parceiro comercial dos comerciantes europeus. O Império Ashanti foi alargado, dominando os Akans e o Reino de Oyo, mais a leste, e aumentando o seu poder à medida que crescia. Os escravos libertos e os africanos empobrecidos estabeleceram-se na actual Serra Leoa por meio de organizações financiadas pela Europa. Na costa leste, em 1729, os africanos expulsaram os portugueses das suas fortalezas na região norte de Moçambique; e no Sul, em 1770, houve a primeira guerra entre imigrantes holandeses e Bantus. Dois anos mais tarde, James Bruce, viajando do norte para a África Central, chegou à nascente do Nilo Branco exactamente no mesmo ano em que o chefe de Justiça Mansfield declarou em Inglaterra que a escravidão era proibida por lei (Verger, 1968).

Nesta atmosfera de trocas intensas e violentas, os *feitiços* tornaram-se símbolos da arte africana. Eram considerados primitivos, simples, infantis, absurdos. Mary H. Kingsley, no início deste século, resumiu tudo com uma avaliação axiomática: "O africano nunca fez sequer um pano da pior qualidade nem cerâmica" (Kingsley, 1965, p.669). Parece-me que a partir do século XVIII decorreu "um processo de estetização" (Baudrillard, 1972). O que é denominado arte selvagem ou primitiva abrange uma vasta gama de objectos introduzidos pelo contacto entre africanos e europeus durante o intenso comércio de escravos no contexto do século XVIII. Estes objectos, que provavelmente não são realmente arte no seu "contexto nativo", tornam-se arte quando se lhes confere simultaneamente um carácter estético e a capacidade de produzir e reproduzir outras formas artísticas. Tendo em conta a sua função inicial e o seu significado, poderiam estas ter criado uma *perspectivação* radical da cultura ocidental ligada às classificações (Baudrillard, 1972)? Isso é precisamente uma impossibilidade. As artes baseiam-se em critérios e é difícil imaginar que estes padrões possam emergir do exterior do campo "conhecimento-poder" de uma dada cultura, um campo que, num período histórico, institui a sua bíblia artística. Portanto, é óbvio que os fetiches e outras peças "primitivas" de arte são fantásticas, porque a sua estrutura, carácter e organização exigem uma designação (Laude, 1979; Wassing, 1969). São "selvagens" em termos da cadeia evolutiva do ser e da cultura, o que estabelece uma correspondência entre o avanço no processo de civilização e a criatividade artística, bem como as realizações intelectuais.

Neste ponto, paradoxalmente, a celebração do artesanato africano confirma a minha análise. Ao admirar a beleza de uma "escultura de um negro", o falecido R. Fry estava perplexo:

É curioso que as pessoas que produziram tão bons artistas não tenham produzido uma cultura no nosso sentido da palavra. Isto mostra que são necessários dois factores para produzir as culturas que distinguem as pessoas civilizadas. É necessário, claro, o artista criativo, mas também o poder da apreciação crítica consciente e da comparação. (Fry, 190, pp.90-91).

Temo que Fry esteja completamente errado. Os dois factores não explicam nem podem explicar tipos de cultura. Apenas constituem uma base para a produção de arte e as suas possíveis modificações ao longo do tempo (ver Laude, 1979; Delange, 1967). Não podem ser completamente responsáveis pelos padrões de cultura internos. De todo o modo, é o "poder-conhecimento" de um campo epistemológico que possibilita uma cultura dominante ou modesta. Segundo esta perspectiva, o ponto que Fry apresenta depois possui um grande sentido: "É muito provável que o artista negro, embora capaz de... compreensão imaginativa profunda da forma, aceitasse a nossa arte mágica mais barata com modesto entusiasmo" (1940, p.91).

A minha tese é confirmada, quase *ad absurdum*, pelo estudo de arte africana contemporânea para turistas, de B. Jules-Rosette. Ela define esta arte como uma "arte produzida localmente para ser consumida por estranhos" (1984, p.9) e insiste fortemente na interacção paradoxal entre a sua origem e o seu destino, ou seja, a sua produção e o seu consumo:

Embora o conceito de sistema de arte para turistas enfatize a forma como os artistas e as suas audiências compreendem as imagens e as convertem em bens económicos, não negligencia os componentes expressivos da interacção. No sistema, ambas as imagens e objectos constituem fontes de permuta entre produtores e consumidores. Embora os artistas tenham uma percepção clara da audiência turística, os consumidores por vezes têm um contacto directo muito limitado com os artistas. (Jules-Rosette, 1984, p.10)

Este conceito de arte para turistas implica, em princípio, uma crítica da compreensão clássica da arte. Também significa explicitamente uma relativização do que o autor denomina "pressupostos sobre a forma e a qualidade das produções de arte para turistas"; nomeadamente, o seu carácter de produção em massa, a relativa inexperiência dos artesãos actuais, a colectivização da produção artística e a sobreposição da procura do consumidor relativamente à criatividade artística.

A tese do estudo é sustentada por um argumento claro. A arte para turistas é tanto um intercâmbio simbólico como económico. Isto pode ser entendido, de acordo com Jules-Rosette, através da referência a três modelos: em primeiro lugar, as artes tradicionais com um significado social e cerimonial podem e tornam-se objectos produzidos principalmente para o comércio externo. Em segundo lugar, na própria arte para turistas, há sinais de uma grande tensão existente entre "cultura popular" e "*alta cultura*". Ou, como afirma Jules-Rosette: "cultura popular contrasta implicitamente com outra coisa – a *alta cultura*... Há uma tensão inerente e assimetria entre os ideais da *alta cultura* e as causas do lucro e as novas tecnologias reprodutivas que sustentam o crescimento do mercado das culturas populares" (1984, p.23). Quanto aos horizontes dessa produção artística, Jules-Rosette insiste na questão da leitura ocidental da criatividade africana e as suas propostas para inovações em oficinas africanas.

> *O mercado de arte internacional para turistas depende da procura ocidental de uma lembrança "exótica" e de presentes e a suposição de que eles devem ser adquiridos no exterior. Os artistas e artesãos utilizam essa procura como um estímulo para a criação de novas ideias e de tecnologias para dar resposta às necessidades do mercado em expansão. (Jules-Rosette, 1984, p.1192)*

A arte para turistas e suas contradições (Será arte? Em que sentido e de acordo com que tipo de classificação estética?) são apenas uma consequência ad vallem do processo que, durante o período do tráfico de escravos, classificou os artefactos africanos de acordo com a classificação ocidental de pensamento e imaginação, em que a alteridade é uma categoria negativa do Mesmo. É significativo que um grande número de representações europeias de africanos, ou mais geralmente do continente, demonstrou essa ordem da alteridade. Por exemplo, a pintura de Andreas Schulter, *Africa* (1700), é estruturada com base numa relação complexa entre uma mulher negra nua e um leão assustador que permanece de forma protectora por trás de seu corpo voluptuoso. A *African Allegory* (1765), em *Iconologia* (t. IV. Fol. 164), de Cesare Ripa (t. IV, fol. 164) é um texto bíblico e científico. O nome do continente está associado etimologicamente a Afer, filho de Abraão, porém contrastando com a peculiaridade do continente ser apresentada com símbolos poderosos: a cor preta de uma mulher com chifres, um monstruoso animal com um rosto humano rodeado de serpentes e de pássaros bizarros. O africano tornou-se não só o Outro, que é toda a gente excepto eu, mas antes, a chave que, com as suas diferenças anormais, especifica a identidade do Mesmo. *Africa*, de G. B.

Tiepolo (1750-1753), *Algerian Woman*, de Delacroix (1834) e uma infinidade de outras pinturas podem ser observadas pelas suas insinuações: vestígios de outra coisa murmuram, combinações de cor revelam os significados, e degraus de uma escada secreta indicam a magnitude de uma nova ordem.

Estas representações são contemporâneas das discussões do Iluminismo sobre propostas axiomáticas tais como "os homens nascem desiguais" e questões como "o lugar do selvagem na cadeia do ser" (Duchet, 1971; Hodgen, 1971). Nos anos seguintes, as sagas da exploração tiveram início com a expedição de J. Bruce na Etiópia, em 1770, e a viagem de Mungo Park no rio Níger, em 1795. O texto romanceado oriundo destas expedições não é fundamentalmente original (ver, por exemplo, Hammond & Jablow, 1977). Revela características já bem delimitadas e instituídas. A distinção entre "negro selvagem" e "maometano civil", os comentários sobre a indolência dos africanos, as suas paixões desenfreadas e a sua crueldade ou atraso mental já lá estavam presentes. Eles integravam a série de oposições e de níveis de classificação dos seres humanos exigidos pela lógica da cadeia do ser e pelas fases de evolução e desenvolvimento social. Os exploradores apenas trouxeram novas provas que poderiam explicar a "inferioridade africana". Uma vez que os africanos não conseguiam produzir nada de valor; a técnica de estatuária Yoruba deve ter tido origem nos egípcios; a arte do Benim deve ser uma criação portuguesa; as produções arquitectónicas do Zimbábue deveram-se a técnicos árabes; e a arte de governar de Hausa e Buganda foram invenções dos invasores brancos (Davidson, 1959; Lugard, 1905; Randall-McIver, 1906; Sanders, 1969; Mallows, 1984).

Esta tendência também surge noutros campos. Dois botânicos franceses, A. Chevalier, em 1938, e R. Portères, na década de 1950, sugeriram que o continente africano poderia ter sido muito cedo um local de domesticação de plantas (ver por exemplo, Portères, 1950 e 1962). Com base nos dados linguísticos, o antropólogo G. P. Murdock apresentou uma proposta semelhante e argumentou acerca do que chamou "cultivos complexos sudaneses" (Murdock, 1959). Estas hipóteses foram repudiadas e hoje "a visão de longe mais popular sobre as origens do cultivo de cereais na África Subsaariana é que seria o produto da migração humana ou alguma forma de difusão de cultura ou estímulo oriundo do sudoeste da Ásia" (Desmond Clark & Brandt, 1984, p.111; Ver também Reed, 1977).

Aqui está uma última ilustração. O trabalho de M. Griaule e dos seus discípulos no país dos Dogon demonstrou a complexidade do conhecimento astronómico dos Dogon e o seu simbolismo (por exemplo,

Griaule, 1948, 1952; Griaule & Dieterlen, 1965, 1976; Dieterlen, 1941; Heusch, 1985). A Carl Sagan, professor de astronomia na Universidade de Cornell, coube a tarefa de verificar a validade da cosmologia dos Dogon. Sagan começa por expor a sua surpresa: "ao contrário de quase todas as sociedades pré-científicas, os Dogon acreditam que os planetas bem como a Terra giram sobre os seus eixos e em torno do sol..." (Sagan, 1983, p.81). Estranhamente, em vez de usar Griaule e a documentação dos seus discípulos, Sagan explora um certo Templo, que sintetizava as descobertas de Griaule: "os Dogon vão mais além. Acreditam que Júpiter tem quatro satélites e que Saturno é envolvido por um anel... Segundo se diz, ao contrário de qualquer astrónomo antes de Kepler, os Dogon retratam os planetas a moverem-se correctamente de forma elíptica, não circular" (1983, p.82). O mais espantoso para Sagan parece ser o seguinte:

[Os Dogons] afirmam que [Sirius] possui uma estrela companheira invisível que descreve uma órbita em torno de Sirius... a cada cinquenta anos. Eles afirmam que a estrela companheira é muito pequena e muito pesada, constituída por um metal especial chamado 'Sagala' e que não se encontra na Terra. O facto espantoso é que a estrela visível possui uma extraordinária companheira escura, Sirius B, que descreve uma órbita elíptica em torno daquela a cada 50,04 ± 0,09 anos. Sirius B é o primeiro exemplo de uma estrela anã descoberta por astrofísicos modernos cuja matéria se encontra num estado denominado "degeneração relativista" que não existe na Terra e uma vez que os electrões não estão vinculados ao núcleo nessa matéria degenerada, pode ser precisamente descrita como metálica. (Sagan, 1983, p.83)

Como podemos explicar os conhecimentos de astronomia dos Dogons? Sagan apresenta uma hipótese: "Imagino um visitante gaulês junto do povo Dogon... Pode ter sido um diplomata, um explorador, um aventureiro ou um antropólogo precoce..." (1983, p.87). Este homem leu, ou melhor ainda, possui uma cópia do livro do Sir Arthur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World*, publicado em 1928, no qual se discute a densidade das estrelas anãs brancas.

A conversa transforma-se em sabedoria astronómica. Sirius é a estrela mais brilhante do céu. Os Dogon presenteiam o visitante com a sua mitologia sobre a Sirius. Depois, sorrindo educadamente, com ansiedade, questionam o seu visitante sobre o que poderá ser o mito da sua Sirius... Sendo a companheira anã e branca de Sirius uma sensação astronómica corrente, o viajante permuta um mito fantástico por um rotineiro. Quando parte, a sua versão é recordada, recontada e eventualmente incorporada no corpo da mitologia dos Dogon... Quando Marcel Griaule procede a pesquisas mitológicas nas décadas de 1930 e 1940, apareceu-lhe o mito europeu de Sirius.

Tudo isto é pura especulação. Se Sagan tivesse consultado cuidadosamente fontes reconhecidas (por exemplo, Griaule, 1948; Dieterlen, 1971; Griaule & Dieterlen, 1965) não teria confundido os factos e os níveis simbólicos para tecer considerações sobre um "retorno do mito após um ciclo completo". Analisemos três factos. Em primeiro lugar, o ciclo orbital de Sirius B é representado por meio de analogias e reflecte-se na celebração do *sigui*, um ritual introduzido por um antepassado mítico dos Dogons, Dyongu Seru. É celebrado a cada sessenta anos; um período simbólico que integra cinquenta anos de revolução de Sirius B (para os Dogons, a "estrela de *fonio*"), mais dez anos, o que faz o ritual coincidir com o antigo sistema Mandé de numeração por sessenta e com os seus símbolos esotéricos (Dieterlen, 1971, pp.2-3). O último ritual *sigui* decorreu em 1967 e foi filmado por J. Rouch e G. Dieterlen e editado como documentário com o título *La Caverne de Bongo* (1969, 35mm. a cores). A cerimónia *sigui* anterior foi em 1907 e, antes disso, em 1847. "O rito é celebrado sob o 'signo' da 'estrela do fonio'. Na verdade, esse 'companheiro' de Sirius é a representação no céu da pequena semente fonio... " (Heusch, 1985. p.147). Em segundo lugar, se quisermos validar a hipótese de Sagan, devemos, de facto, demonstrar que um viajante europeu se dirigiu à região dos Dogon apenas após a descoberta em 1844, por F. W. Bessel, do movimento senoidal de Sirius. Deve-o ter ensinado bem aos Dogons, pois estes rapidamente o integraram nos seus mitos, de tal forma que funcionou perfeitamente com o conjunto dos principais símbolos fundadores a tempo do ritual de 1847 do *sigui*. Em terceiro lugar, a suposição anterior parece difícil uma vez que Sirius B foi, na ciência ocidental, realmente descoberta em 1862, por A. G. Clark. Os Dogons já haviam usado o simbolismo do *fonio* nos rituais *sigui* de 1847 e 1787. Os especialistas de "civilizações orais" podem facilmente confirmar este facto. Ao mesmo tempo, deviam avaliar a credibilidade histórica e o contexto de Dyongu Seru, que de acordo com a tradição Dogon é o "responsável pela perda da imortalidade" e o inventor do ciclo *sigui* (Heusch, 1985; Griaule & Dieterlen, 1965). Por outro lado, vejo outro problema: o conceito de sagala dos Dogons, um metal que não existe na terra e que constitui a natureza do companheiro de Sirius, está profundamente associado ao ciclo mítico do *sigui*. Assim, parece recuar relativamente longe na história do ritual, enquanto na ciência ocidental a hipótese da "natureza relativamente degenerada" de Sirius B apenas foi adiantada pela primeira vez na década de 1930. A maioria dos cientistas não aceitou então o conceito, o qual foi proposto pelo académico indiano S. Chandrasekkar.

Para concluir esta longa ilustração de um etnocentrismo epistemológico, penso que ficou agora claro como as hipóteses de Carl Sagan

são controversas. Vamos então resumi-las. Em primeiro lugar, não acredito que os Dogons tenham recebido o conhecimento em astronomia dos extraterrestres. A "má-fé" (no sentido de Sartre) com a qual Sagan destrói as teses e fantasias de E. von Däniken que reivindica estas ideias em *Chariots of the Gods* (1970) e *Gods from Outer Space* (1978) faz-me suspeitar que Sagan e E. von Däniken estavam provavelmente mais perto um do outro do que eles próprios suspeitavam. Em segundo lugar, a forma como Sagan trata os Dogons ilustra o poder de uma verdadeira vontade. Uma *metáfora* pode generalizar este caso. Imaginemos um teórico que está rodeado pela geometria euclidiana. Ele pensa, acredita e escreve sobre a impossibilidade de sistemas não euclidianos. Estes, com efeito, encarnariam a possibilidade de contradições incríveis, como a realidade intelectual de uma *verdade intrínseca* (por exemplo, um teorema demonstrado de forma válida na geometria euclidiana), que seria simultaneamente um *erro extrínseco*, isto é, uma suposição negada de forma válida na lógica de uma geometria não euclidiana. Como sabemos, existem coisas como geometrias não euclidianas. Assim, a minha metáfora poderia pelo menos tornar-se um símbolo: pode não fazer realmente sentido reduzir sistemas não-euclidianos a Euclides, uma vez que os sistemas brotam de axiomas e conjuntos de axiomas radicalmente diferentes.

Em suma, embora apresentadas na segunda parte do século XX, as hipóteses de Carl Sagan pertencem ao pensamento do século XIX sobre "primitivos". Em nome do poder e conhecimento científico, revelam de uma forma maravilhosa o que definirei no próximo capítulo como um etnocentrismo epistemológico; nomeadamente, a crença de que cientificamente não há nada a aprender com "eles", excepto se já for "nosso" ou surgir de "nós".

Os exploradores não revelam a alteridade, comentam a "antropologia", ou seja, a distância que separa a selvajaria da civilização na linha diacrónica do progresso (ver Rotberg, 1970). R. Thornton reivindica que "a descoberta de África foi também uma descoberta *pelo* papel. Se os grandes viajantes vitorianos não tivessem escrito nada hoje não se diria que eles tinham 'descoberto' nada". No entanto, estritamente falando, parece ser difícil provar de forma convincente que "Livingstone, Stanley, Burton, Grant, Speke e outros embarcaram nesta iniciativa por causa do texto" (Thornton, 1983, p.509). Outros estudiosos podem invocar outros motivos como os clássicos de curiosidade, coragem, generosidade e desdém (Killingray, 1973, p.48).

De qualquer forma, o texto do explorador não é epistemologicamente inventivo. Segue um caminho prescrito por uma tradição. Os relatórios das expedições apenas determinam uma representação muito concreta e

vívida do que as pinturas e teorias de progresso social sugeriam desde o período barroco. Relativamente ao que o texto do explorador revela, este não apresenta nada de novo para além das razões visíveis e recentes para validar uma disciplina já bastante definida pelo Iluminismo (Lévi-Strauss, 1973, pp.45-56). A novidade reside no facto de o discurso sobre "selvagens" ser, pela primeira vez, um discurso em que um poder político explícito pressupõe a autoridade de um conhecimento científico e vice-versa. O colonialismo torna-se o seu projecto e pode ser pensado como uma duplicação e um cumprimento do poder dos discursos ocidentais sobre variedades humanas.

O desenvolvimento da antropologia, que até ao final do século XVIII foi pesquisado nas narrativas dos viajantes, dá agora uma viragem radical. De agora em diante ele evoluirá para um sistema político de poder-conhecimento claramente visível. Como Foucault refere:

> *A etnologia tem as suas raízes, na verdade, numa possibilidade que pertence concretamente à história da cultura europeia, ainda mais no que diz respeito à sua relação fundamental com toda a história... 'Há uma certa posição do rácio ocidental que se constituiu na sua história e proporciona uma base para a relação que pode ter com todas as outras sociedades'... Obviamente, isso não significa que a colonização é indispensável para a etnologia: nem a hipnose, nem a alienação do paciente dentro da personagem fantasmática do médico, integra a psicanálise; mas tal como esta última pode ser implantada apenas na violência calma de uma relação específica e na transferência que produz, também a 'etnologia pode assumir as suas dimensões adequadas apenas dentro da soberania histórica - sempre reprimida, mas sempre presente - do pensamento europeu e da relação que pode fazê-la enfrentar todas as outras culturas, bem como a própria'. (Foucault, 1973, p.377)*

Génese Africana

Gostaria de usar a expressão *African genesis* (1937) de Frobenius para formular hipóteses sobre o local epistemológico da invenção de África e o seu significado nos discursos sobre África.

A génese da ciência antropológica ocorreu no contexto da ideologia mercantilista. Sabemos que durante o século XVIII, conforme refere G. Williams, "as colónias eram... de valor apenas por trazerem vantagens materiais para a pátria" (1967, pp.17-30). Por outro lado, é durante este mesmo século que, paradoxalmente, as interpretações iniciais sobre os "selvagens" são propostas pelos cientistas sociais do Iluminismo (Duchet, 1971). E eu concordo com R. L. Meek quando refere que se observarmos os seus trabalhos, "o que se destaca são as suas virtudes,

mais do que os seus vícios, as suas instituições brilhantes, mais do que os lapsos lógicos ocasionais, a sua capacidade de se aventurarem e a novidade, mais do que o seu dogmatismo" (1976, p.242). Para justificar esta opinião, Meek cita Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (1968), Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought* (1971), e Sidney Pollard, *The Idea of Progress* (1958). Posso ainda acrescentar Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* (1973) e M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (1977).

A questão é que durante este período tanto o imperialismo como a antropologia ganhavam forma, possibilitando a reificação do "primitivo". O importante é a ideia da História com um "H" maiúsculo que primeiro integra a noção de *providentia* de Santo Agostinho e depois manifesta-se na evidência do Darwinismo Social. Evolução, conquista e diferença tornam-se sinais de um destino teológico, biológico e antropológico que atribui às coisas e aos seres as suas áreas naturais e missão social. Os teóricos do capitalismo, como Benjamin Kidd e Karl Pearson, na Inglaterra, Paul Leroy-Beaulieu, em França, Friedrich Naumann e Friedrich von Bernhard, na Alemanha, bem como filósofos, comentam dois paradigmas principais e complementares. Estes são a superioridade inerente à raça branca, e, como já foi explicitado em *Philosophy of Right*, de Hegel, a necessidade das economias e estruturas europeias se expandirem para as "zonas virgens" do mundo (Mommsen, 1983).

A partir deste momento, várias escolas de antropologia desenvolveram modelos e técnicas para descrever o "primitivo" de acordo com tendências em mutação no contexto da experiência ocidental. Estas tendências diversas podem ser facilmente explicadas a partir de dois ângulos: o primeiro é ideológico e diz respeito à relação entre a projecção de consciência de um indivíduo, as normas exemplificadas pela nossa sociedade, e o grupo social e científico dominante (ver, por exemplo, Baudrillard, 1972, p.174). Por outro lado, sobretudo a partir do fim do século XVIII, as ciências naturais serviram como modelos para a implementação progressiva e hesitante das ciências sociais (Duchet, 1971, pp.229-473). Pensamos, *in concreto*, nos "interesses ideológicos das camadas que são de várias formas privilegiadas num sistema e, de facto, privilegiadas pela sua própria existência" (Weber, 1978, p.920). Por outro lado, o convite de Aristóteles para estudar os seres do "plano da natureza" (Animal, I, 5) matematizados (Veyne, 1984, p.63). Novas classificações metodológicas ligam factos sociais a fenómenos físicos. As leis de organização e distribuição estrutural e os padrões de desenvolvimento individual ou colectivo são responsáveis pelas transformações históricas. O cientista social tende a imitar o naturalista e a

concentrar os comportamentos sociais e as culturas humanas em "paradigmas científicos". Na verdade, estes continuam integrados pelo objectivo do conhecimento definido. Paul Veyne produziu recentemente afirmações fortes sobre a confusão que advém deste legado:

> *Buffon pensava que a mosca não deveria ocupar um lugar mais importante nas preocupações do naturalista do que aquele que ocupa na natureza; por outro lado, manteve uma relação importante com o cavalo e o cisne... Mas a Zoologia mudou bastante desde então e, depois de Lamarck ter defendido a causa dos animais inferiores, cada organismo tornou-se de interesse para a ciência.*
> *Weber estava indignado por a história dos Bantus poder ser estudada tanto como a dos gregos. Não respondamos que os tempos mudaram, que o Terceiro Mundo e seu patriotismo nascente... que o despertar do povo africano que se interessa pelo passado... seria um momento adequado para ver que a consideração patriótica deve ser o critério do interesse intelectual e que os africanos têm mais razões para desprezar a antiguidade grega do que os europeus para desprezar a antiguidade Bantu. (Veyne, 1984, p.62)*

Ao nível da organização dos discursos, estes dois factores - o impacto da ideologia e o modelo das ciências naturais - podem orientar a unidade epistemológica relativa das ciências sociais desde o século XIX. Por exemplo, seria mais fácil traçar um paralelo entre a filologia e a antropologia. Hoje em dia tendemos erradamente a considerar o primeiro, e particularmente um dos seus ramos, a linguística, como mais científica do que a última. O historicismo de Morgan em *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) corresponde ao positivismo de Max Muller em *Lectures on the Science of Language* (1861 e 1864), no qual a fidelidade a August Schleicher, *Stammbaumtheorie*, está integrada nos pressupostos gerais de Darwin. Da mesma forma, a *Wellentbeorie* é crucial no trabalho de J. Schmidt (por exemplo, *Die Verwandtschaftsverhältnisse der Indo-Germanischen Sprachen*, 1872) e é semelhante à perspectiva difusionista de Ankermann, Frobenius e Graebner na antropologia. Os princípios de associação e diferença evocados por Boas e Lowie assemelham-se a muitas hipóteses do campo filológico. Os exemplos são as interpretações de analogia "*Junggrammatiker*" na evolução da linguagem, exemplificados no trabalho de Meyer-Lubke ou as perspectivas abertas por H. Schuchardt, em *Uber die Lautgesetze*, no qual o conceito principal - *Sprachmischung* - implica quer a necessidade de subordinar leis gerais, como as promovidas pelos discípulos de Darwin, quer complexidade e alteridade dos objectos descritos e estudados.

Não quero com isto dizer que existe uma dependência genealógica inquestionável ou uma ligação sincrónica óbvia entre estas teorias.

É evidente, por exemplo, que Schuchardt lida extensivamente com a comparação multidimensional, enquanto Boas a evita. Simplificando, pretendo com isto dizer que a antropologia e a filologia e todas as ciências sociais podem ser efectivamente compreendidas apenas no contexto da alternativa epistemológica. As histórias destas ciências bem como das suas tendências, as suas verdades bem como as suas experiências, derivando de um dado espaço, falam daí e, sobretudo, sobre esse mesmo espaço. Assim, também poderíamos concordar que desde a antropologia de Buffon, Voltaire e Rousseau e Diderot aos estudos mais modernos, tais como o estudo de J. Favret-Saada sobre a feitiçaria em França (1977), a preocupação básica da antropologia não é tanto a descrição de sociedades "primitivas" e das suas realizações, mas sim a questão dos seus próprios motivos e a história do campo epistemológico que a torna possível e na qual floresceu como discurso filosófico retrospectivo ou perspectivista (ver Sebag, 1964; Diamond, 1974). Assim, o etnocentrismo é tanto a sua virtude como a sua fraqueza. Não é, como alguns académicos referem, um lamentável acidente nem um acidente estúpido, mas um dos sinais mais importantes da alternativa da antropologia.

Alguns pensadores, como Lévi-Strauss, defendiam que o estudo da diversidade de culturas reduzia o peso da ideologia e possibilitava aos antropólogos lutar contra falsidades como as relacionadas com a superioridade natural de algumas raças e tradições relativamente a outras. Deste ponto de vista ético, alguns académicos questionaram-se se seria possível pensar numa ciência antropológica livre do etnocentrismo (por exemplo, Leclerc, 1972). É decerto possível, conforme provaram o funcionalismo e o estruturalismo, ter trabalhos que parecem respeitar as tradições indígenas. E poderíamos esperar mudanças ainda mais profundas na antropologia, conforme propõe R. Wagner (1981). Contudo, muitas vezes, continua a parecer impossível imaginar qualquer antropologia sem uma ligação epistemológica ocidental. Por um lado, não pode ser completamente eliminada do campo da sua origem epistemológica e das suas raízes; e, por outro lado, como ciência, depende de uma estrutura precisa sem a qual uma ciência não existe, nem a antropologia.

Distingo dois tipos de "etnocentrismo": uma filiação epistemológica e uma ligação ideológica. De facto, estas são com frequência complementares e inseparáveis. A primeira é uma ligação à *episteme*, ou seja, uma atmosfera intelectual que confere à antropologia o seu estatuto como discurso, o seu significado como disciplina e a sua credibilidade como ciência no campo da experiência humana. A segunda é uma atitude intelectual e comportamental que varia de indivíduo para indi-

víduo. Esta atitude é basicamente uma consequência e uma expressão de uma ligação complexa entre a projecção da consciência do académico, os modelos científicos do momento e as normas culturais e sociais desta sociedade. Assim, por exemplo, relativamente ao século XVIII, poderíamos pensar nas diferenças existentes entre Goguet, Quesnay e Helvétius, independentemente do conteúdo das suas interpretações das etapas evolucionistas (ver Duchet, 1971; Meek, 1976). Frobenius e Lévy-Bruhl diferem da mesma forma e o seu etnocentrismo é bastante diferente do de, por exemplo, Michel Leiris, Margaret Mead ou Carl Sagan. Poderia dizer que a *filiação epistemológica* mantém e suporta a antropologia como sistema de conhecimento e como ciência em desenvolvimento; o *etnocentrismo cultural* explica as mudanças ideológicas e as lutas na história, bem como a prática da disciplina da ciência social.

> *O facto de a civilização universal ter tido origem durante muito tempo no centro europeu conservou a ilusão de que a cultura europeia foi, de facto e por direito, uma cultura universal. A sua superioridade sobre outras civilizações parecia proporcionar uma verificação experimental desta suposição. Além disso, o encontro com outras culturas foi em si o resultado do avanço e mais geralmente o resultado da própria ciência ocidental. Não foi a Europa que inventou a história, a geografia, a etnografia e a sociologia nas suas formas científicas explícitas? (Ricoeur, 1965, p.277).*

Na experiência colonizadora, a fusão destes dois aspectos de etnocentrismo tendia, quase naturalmente, a ser completa no discurso do poder e no do conhecimento, ao ponto de transformar a missão da disciplina num projecto de aculturação. E o antropólogo decidiu encarregar-se do controlo dos processos evolutivos: "A Antropologia, que costumava ser o estudo dos seres e coisas antigas, gradualmente e, ao contrário, depara-se agora com a difícil tarefa de recordar como o 'selvagem' se torna um participante activo da civilização moderna" (Malinowski, 1938, p.vii).

Ainda assim, é claro que, desde o início do século XIX, os relatórios de exploradores tinham sido úteis para a abertura do continente africano aos interesses europeus. Mitos sobre "selvagens bestiais", "esplendores bárbaros", ou o "túmulo do homem branco" condiziam muito bem com a "teoria da tropical casa do tesouro", as promessas da Terra de Ouro ou Novo Orphir e os princípios humanitários para reprimir o tráfico de escravos e para cristianizar e civilizar os africanos (Hammond & Jablow, 1977; Leclerc, 1972).

As teorias da expansão colonial e os discursos sobre o primitivismo africano enfatizam uma certa historicidade e a promoção de um modelo específico da história. O *Journal of a Mission* (1815), de Mungo Park, ou

relatório de Richard e John Lander (1838), abordam essencialmente as mesmas questões que R. E. Burton, V. L. Cameron, H. M. Stanley e E. D. Lugard apontaram por outras palavras, e na qual a Antropologia do século XX se concentra. Esta é a discrepância entre "civilização" e "cristianismo", por um lado, "primitivismo" e "paganismo", por outro, e os meios de "evolução" ou "conversão" da primeira fase para a segunda. Deste ponto de vista, pode dizer-se que, por exemplo, a teoria programática das etapas da colonização, de J. Chaillet-Bert, (agricultura, comércio, indústria) tem o mesmo significado que as opiniões de Lugard sobre a presença europeia em África. O que propõem é uma explicação ideológica para forçar os africanos a uma nova dimensão histórica. Afinal, ambos os tipos de discurso são, essencialmente, reducionistas. Eles não falam de África nem dos africanos, mas antes justificam o processo de inventar e conquistar um continente designando o seu "primitivismo" ou "desordem", bem como os meios subsequentes da sua exploração e métodos para a sua "regeneração".

De facto, a questão poderá ser mais complicada, e também dramática, para o poder imperial do Mesmo, se tomarmos em consideração, por exemplo, a meditação de Ricoeur sobre a irrupção do Outro na consciência europeia:

> *Quando descobrimos que há várias culturas em vez de apenas uma, consequente, quando reconhecemos o fim de uma espécie de monopólio cultural, seja ele ilusório ou real, somos ameaçados de destruição pela nossa própria descoberta. Depois do significado e do objectivo desaparecerem, torna-se possível vaguear pelas civilizações como se fossem vestígios e ruinas. Toda a humanidade se torna uma espécie de museu imaginário: onde devemos ir este fim-de-semana – visitar as ruínas Angkor ou passear no Tivoli de Copenhaga? (Ricoeur, 1965, p.278)*

Para além dos juízos de angústia de Paul Ricoeur, é de notar ainda o forte espírito antropológico exemplificado no pequeno livro de N. Barley, *Adventures in a Mud Hut* (1984). Em 1978, Barley decidiu dedicar a sua atenção aos Dowayos, "um grupo de pagãos da montanha, no norte dos Camarões, estranhamente negligenciado... Eles eram interessantes [para ele]: tinham, por exemplo, cultos do crânio, circuncisão, uma linguagem de apitos, múmias e uma reputação de serem recalcitrantes e selvagens" (1984, p.13). O resultado é uma breve memória que há pouco mais de trinta anos atrás seria vista como arrogante ou, na melhor das hipóteses, desrespeitosa do trabalho de campo e das pessoas descritas. Entre comentários sobre "a sua versão profundamente africanizada de Marianne, a heroína revolucionária francesa" (1984, p.17) e o facto de ser "ridículo que em África as pessoas de diferentes raças se

conseguissem encontrar de forma fácil e descomplicada" (1984, p.21), obtemos lições esclarecedoras. Entre elas, as duas seguintes resumem o interesse científico do projecto. Acerca da "actividade integral" da antropologia, o autor afirma:

> *Francamente, parecia então e parece agora, que a justificação para o trabalho de campo, como para todos os esforços académicos, reside não numa contribuição para a colectividade, mas sim nalgum tipo de desenvolvimento egoísta. Como a vida monástica, a pesquisa académica tem realmente tudo a ver com a perfeição da própria alma. Isso pode muito bem servir algum propósito maior, mas não deve ser julgado apenas por esses. (Barley, 1984, p.10)*

Quanto ao estudo dos Dowayos, as aventuras de Barley numa cabana de terra deram-lhe motivos a para acreditar que "na tentativa de compreender a visão do mundo dos Dowayos eu tinha testado a relevância de certos modelos de interpretação e simbolismo cultural muito gerais. De um modo geral eles encontravam-se muito bem e senti-me muito mais feliz com a sua posição no esquema das coisas" (1984, p.188).

Isto, escreveu um colunista do The Daily Telegraph, foi "provavelmente o livro mais engraçado publicado este ano". Esta avaliação da imprensa tem servido desde então para divulgar o ensaio. De uma forma mais neutra, diria que este livro é epistemologicamente significativo, na medida em que ilustra convincentemente as minhas duas dimensões do etnocentrismo nas ciências sociais descritas anteriormente: a pertinência da projecção da consciência de um indivíduo e a percepção de uma disciplina do ponto de vista normativo da sua prática e da história; comenta-se a si própria a partir de dentro de um modelo cultural paradigmático. Barley assume uma posição magnífica que alegoricamente indica o espaço da sua introspecção e da sua antropologia africana: "Frente a frente com África, as diferenças entre um botânico francês e um antropologista inglês parecem mínimas e conversámos pela noite dentro" (1984, p.106).

Desta forma, não lidamos com um eventual museu imaginário, mas com constrangimentos concretos produzidos por duas ordens principais: uma dimensão topográfica que explica como e porquê os discursos sobre o Mesmo e o Outro são interpretados, e uma ordem cultural que, na desordem do que hoje parece ser uma humanidade comum, indica claras divisões, fronteiras subtis e por vezes as denominadas aberturas à singularidade.

Penso que é agora claro que o problema do texto de Barley não é a sua orientação ideológica. De facto, não parece haver nenhuma, ou pelo menos uma explícita, para além do seu soberbo questionamento

da antropologia como uma actividade de "histórias antigas". O que revela, no final, é um hipercriticismo absoluto e quase amoral e uma metaforização da leitura cultural. Por isso, por exemplo, este "estranho inglês", na Europa, redescobre a *cidade eterna* e afirma: "percorri as ruas de Roma como um feiticeiro Dowayo cuja lentidão sobre-humana desencadeia o seu ritual de actividades diárias". (1984, p.183). Salvo de ladrões italianos e enviado para a Inglaterra pela embaixada britânica em Roma, uma das coisas mais importantes de que se lembra é de ser estranho: "uma hora após a minha chegada, um amigo ligou-me para apenas observar laconicamente: 'Olha, eu não sei onde foste, mas deixaste um pulôver em minha casa há quase dois anos. Quando vens buscá-lo?' Em vão, sente-se que tais questões subjazem à preocupação de um profeta que está de regresso" (1984, p.186). Com efeito, o discurso de Barley é originado por uma configuração topográfica e o seu vício por bolos com creme e pela Antropologia dever-se-á a uma atmosfera cultural. Quanto à sua mensagem impressionista, é uma lição modernizada impressionante sobre as perguntas de Conrad em *Heart of Darkness*: Por que é que a cultura africana é uma experiência "bárbara"? O que é a civilização europeia e em que sentido é diferente?

Para se obter a história dos estudos e discursos africanos é, portanto, importante observar que alterações aparentes dentro dos símbolos dominantes nunca modificou substancialmente o sentido da conversão de África, mas apenas as políticas para a sua expressão e prática ideológica e etnocêntrica. As categorias intelectuais actuais podem permitir, como demonstrado por Copans na sua periodização, uma distinção entre a literatura de viagens, etnologia e antropologia aplicada (Copans, 1971a). No entanto, é erróneo depender deste tipo de distinção teórica, que se preocupa com as diferenças de condições ideológicas, a fim de distinguir os géneros de "conhecimento africano." Os viajantes no século XVIII, bem como os do século XIX e seus sucessores no século XX (conselheiros coloniais, antropólogos e colonizadores), recorreram ao uso do mesmo tipo de sinais e símbolos e agiram em função deles. Durante a era colonial, estes envolveram consistentemente a redução das diferenças para com uma historicidade ocidental. Isto não implica que os inventores ocidentais de uma "génese africana" não distingam níveis e tipos de interpretações de África. O autor de *Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, por exemplo, pôde, num artigo sobre a origem das civilizações africanas, perceber que as exigências da sua disciplina não eram satisfeitas pela informação dos viajantes. "Longe de nos darem respostas às nossas perguntas, os viajantes aumentaram em muito os nossos enigmas" (Frobenius, 1988, p.637). Hoje, os melhores alunos, confrontados com os relatórios contraditórios,

farão perguntas pertinentes: O que é que estes relatórios testemunham? Contribuem para um melhor conhecimento do passado de África? São cientificamente credíveis e aceitáveis? (ver Vansina, 1961). Se forem correctamente respondidas, estas questões conduzem, em princípio, a um novo conhecimento da história humana. Conforme afirmou Veyne, "se se provou que o *Homo historicus* Bantu era um organismo mais primitivo do que o ateniense, apenas aumentaria o interesse, pois revelaria uma parte menos conhecida do plano da Natureza. Quanto a saber - Weber... faz demasiadas perguntas - quantas páginas devem ser dedicadas à história do povo Bantu e quantas ao Grego, a resposta é simples... Tudo depende do volume da documentação" (1984, p.62).

A questão que debato é então aquela que poderia ser responsável pela possibilidade do conhecimento antropológico, e do seu significado, para a criação tanto dos discursos africanistas como da *gnose* africana. Proponho, por isso, formulá-la através de uma síntese crítica da tese de Foucault sobre a última ruptura arqueológica na epistemologia ocidental, uma breve interpretação da noção de *savage mind* de Lévi-Strauss e, por fim, um apelo relativo à importância do objecto nas ciências sociais; um assunto que o estruturalismo reivindica ter eliminado demasiado facilmente. Estas questões filosóficas de método deveriam, espero, confirmar a utilidade quer da análise epistemológica quer a compreensão crítica do Africanismo.

II. Questões de Método

Proposta de Foucault sobre o Desaparecimento do Sujeito

Recordei as conclusões de um biólogo célebre
relativamente a uma experiência semelhante:
era possível, dizia ele, ao abusar de um animal,
produzir nele perturbações emocionais que recordem
estranhamente a neurose nos homens,
e por vezes deixá-lo louco através da repetição
destas manobras com muita frequência.

P. Boulle, *Planet of the Apes*

De acordo com a arqueologia de Foucault (1973), na Idade Clássica Europeia o centro do conhecimento constituía o princípio da ordem. Este conhecimento é organizado por meio do discurso, da tabela e da troca. Neste cenário epistemológico podemos observar três sistemas principais: (a) Gramática geral, "o estudo da ordem verbal relativamente à simultaneidade cuja função é representar"; possui, no seu objecto, o discurso no qual domina o nome: "a função do 'discurso' Clássico é atribuir um nome às coisas e através desse nome nomear a sua existência". (b) História natural ou uma teoria da natureza entendida como caracterização, ordenamento e nomeação do visível. O seu projecto é o de "criar uma tabela geral e completa das espécies, géneros e classes." (c) Uma teoria da riqueza, mais do que uma economia política, que analise o "valor em termos de troca de objectos necessários", ou "em termos da formação e origem dos objectos cuja permuta irá mais tarde definir o seu valor em termos da prolixidade da natureza" (Foucault, 1973, p.79-211).

Por outras palavras, durante a Idade Clássica há apenas uma *episteme* que "define as condições de possibilidade de todo o conhecimento, quer expresso em teoria quer aplicado silenciosamente na prática" (Foucault, 1973, p.168). Nos últimos anos do século XVIII surgiu uma ruptura. A *episteme* que possibilitou a gramática geral, a história natural e a teoria da riqueza desaparece gradualmente. Existe uma mutação radical do tema

da ordem para o da história. No espaço nunca ocupado pelos sistemas do conhecimento clássico, definem-se novas formas de conhecimento, graças a novos transcendentais: trabalho, vida e linguagem. A economia substitui a teoria da riqueza e, desde Adam Smith, o trabalho "revela uma unidade de medida irredutível e absoluta", e a riqueza "é repartida de acordo com as unidades de trabalho que na realidade a produziram" (Foucault, 1973, pp.217-236). A biologia ultrapassa a história natural. Com Lamarck, Jussieu e Vicq d'Azyr, o princípio da estrutura orgânica torna-se a base das taxonomias e assim separa o orgânico do inorgânico: o primeiro, os vivos, e o segundo, os não vivos. No campo da análise da linguagem, a filologia ocupa o lugar da gramática geral: "a linguagem já não consiste apenas em representações e sons que por sua vez simbolizam as representações e são ordenados entre eles conforme as associações do pensamento o requerem; também inclui elementos formais, agrupados num sistema, que se sobrepõem aos sons, sílabas e constituem a base de uma organização que não é a das representações" (Foucault, 1973, p.235).

A partir deste cesura epistemológica desenvolve-se um novo cenário.

O espaço de ordem, que serviu de 'lugar-comum' à representação e às coisas, à visibilidade empírica e às regras essenciais, que unia as regularidades da natureza e as semelhanças da imaginação na grelha das semelhanças e diferenças, que expunha a sequência empírica das representações num quadro simultâneo e permitia percorrer, passo a passo, de acordo com uma sequência lógica, o conjunto dos elementos da natureza, assim tornados contemporâneos deles próprios – esse espaço de ordem passa agora a ser disperso: haverá coisas, com a sua organização própria, as suas visões dissimuladas, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, uma sucessão puramente temporal, em que se dirigem (sempre parcialmente) a uma subjectividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo "psicológico" que, da profundidade da sua própria história, ou baseada na relação que se lhe transmitiu, tenta saber. (Foucault, 1973, p.240).

Assim, impõe-se uma nova *episteme*, diferente e contrária à sua própria história e pré-história. Ainda mais importante, de acordo com Foucault, na própria mutação que a origina – a metamorfose da teoria da riqueza na economia, da história natural na biologia e da gramática geral na filologia – pela primeira vez, o "homem aparece com a sua posição ambígua de objecto de conhecimento e de sujeito que conhece" (Foucault, 1973, p.330). Foucault afirma que no início do século XIX o homem é constituído da seguinte forma:

A origem, para o homem, não é de modo algum o começo — uma espécie de aurora da história a partir da qual se teriam acumulado as aquisições subsequentes. A origem,

para o homem, é muito mais do que a forma como o homem em geral, como qualquer homem, se articula com o trabalho, a vida e a linguagem que já começaram; deve ser procurada nessa dobra onde o homem aplica o seu trabalho com toda a simplicidade num mundo onde se trabalha há milhares de anos, vive na frescura da sua existência única, recentemente precária, uma vida que tem as suas raízes nas primeiras formações orgânicas, compõe sob a forma de frases nunca antes ditas... palavras mais velhas do que toda a memória. (Foucault, 1973, p.330)

Falando claramente, desde a mutação epistemológica no final do século XVIII, três modelos impuseram-se como paradigmas essenciais: função e norma, conflito e regra, significado e sistema. Constituem e simultaneamente abrangem o campo de tudo o que pode ser conhecido e dito sobre os humanos. Definem exactamente o que o conhecimento pode oferecer acerca dos seres humanos. Foucault pensa até que a breve história das ciências sociais e humanas pode ser estudada "com base nestes três modelos". Bastará aos estudantes "seguirem a dinastia dos seus privilégios", centrando-se na sucessão temporal dos modelos (biológico, económico, filológico e linguístico) ou analisando as mudanças regulares de categorias e o significado da sua deslocação. Um exemplo poderá ser o retrocesso de função, conflito e significado e a emergência de norma, regra e sistema com Goldstein, Mauss e Dumézil. Foucault também apresenta duas consequências importantes desta mudança.

1.

(a) enquanto o ponto de vista funcional continuava a ter mais peso do que o ponto de vista normativo... é claro que era necessário, de facto, para partilhar as funções normais com as não normais; assim foi aceite uma psicologia patológica a par de uma psicologia normal... da mesma forma, foram também aceites uma patologia das sociedades (Durkheim), de formas de crença irracionais e quase-mórbidas (Lévy-Bruhl, Blondel);

(b) do mesmo modo, desde que o ponto de vista do conflito tivesse mais peso do que o da norma, supôs-se que certos conflitos não poderiam ser superados, que os indivíduos e as sociedades corriam o risco de se destruírem a si através dos mesmos;

(c) por fim, desde que o ponto de vista da significação tivesse mais peso do que o do sistema, procedeu-se a uma divisão entre significante e não significante; aceitou-se que havia sentido em certos domínios do comportamento humano ou de certas zonas da área social, mas noutras não.

2.

Quando, por outro lado, a análise foi realizada a partir do ponto de vista da norma, da regra e do sistema, cada área proporcionou a sua própria coerência e a sua própria

validade; já não era possível falar de 'consciência mórbida' (mesmo referindo-se aos doentes), de 'mentalidades primitivas' (mesmo aludindo a sociedades deixadas pela história) ou de 'discurso insignificante' (mesmo referindo-se a histórias absurdas ou a lendas aparentemente incoerentes). Tudo pode ser pensado no âmbito da ordem do sistema, da regra e da norma. Por se pluralizar - uma vez que os sistemas são isolados, uma vez que as regras formam conjuntos fechados, uma vez que as normas são propostas na sua autonomia - o campo das ciências humanas unificou-se; uma vez que já não possuía rupturas na sua anterior dicotomia de valores. (Foucault, 1973, pp.360-361; a organização da citação é minha).

Com estas sugestões, poderíamos, por questões metodológicas, classificar o conjunto dos discursos em sociedades não ocidentais em dois grupos principais. Durante o século XIX e no primeiro quarto do século XX, os discursos caracterizavam-se normalmente por uma perspectiva funcional e uma intolerância dominante que se encontra nas conclusões filosóficas dos paradigmas de conflito e significado. Assim, a análise, através de uma temporalização da cadeia do ser e das civilizações (Duchet, 1971; Hodgen, 1971; Meek, 1976), podia ser simultaneamente responsável pela normalidade, dinamismo criativo e realizações do "mundo civilizado" contra a anormalidade, desvio e primitividade de "sociedades não alfabetizadas". Este desejo de verdade só recentemente começou a ser questionado - graças às conclusões do trabalho de Freud e às contribuições de Dumézil, Mauss, Dumont e Lévi-Strauss - ao ponto de hoje concordarmos facilmente com a afirmação de R. Wagner: "Na verdade, poderíamos dizer que um antropólogo 'inventa' a cultura que ele próprio acredita que estuda, que a relação é mais 'real' por serem os seus actos e as experiências particulares em vez de as coisas com que se relaciona (1981, p.4).

Contudo, encaremos a hipótese de Foucault de *uma* arqueologia do conhecimento. *A ordem das coisas*, afirma ele, *não* é *a* arqueologia, mas *a* arqueologia das ciências humanas (1980, p.82). Podemos perguntar em primeiro lugar: na realidade o que é esta arqueologia que, de acordo com o autor, é diferente da tradicional história das ideias (Foucault, 1972, pp.135-140)? A arqueologia pode tratar cada discurso como um "monumento" e pode enfatizar a análise diferencial das suas modalidades e as normas silenciosas que lideram as práticas discursivas. Ainda assim, a sua originalidade e especificidade são relativas. No entanto, a sua originalidade e a sua especificidade são de certo modo relativas, na medida em que são determinadas geograficamente e integradas culturalmente. Sim, Foucault insiste na imprecisão do que o "seu" Ocidente realmente é (1980). Mas a sucessão de *epistemes*, assim como os procedimentos e disciplinas por elas

possibilitados, são responsáveis por uma actividade histórica e, indirectamente, legitimam uma evolução social na qual o conhecimento funciona essencialmente como uma forma de poder. É verdade que Foucault procura opor metodologicamente esse resultado através de quatro grandes princípios: a inversão, para "reconhecer a actividade negativa resultante da cessação do discurso"; a descontinuidade, para compreender o discurso como "uma actividade descontínua"; a especificidade, para "conceber o discurso como uma violência que exercemos sobre as coisas, ou, em todas as situações, como uma prática que lhes impomos", e, a exterioridade, para observarmos "as condições externas da existência" do discurso (Foucault, 1982, p.229). Estes princípios, em conjunto com as noções que transportam, contribuem para uma nova compreensão da experiência ocidental, ao mesmo tempo que indicam claramente a sua capacidade de aproximarem o conhecimento e o poder.

A história poderá, conforme afirma Foucault, "ter abandonado as suas tentativas de compreender os eventos em termos de causa e efeito na unidade informe de um grande processo evolutivo, quer vagamente homogéneo quer rigidamente hierarquizado". A iniciativa de Foucault explica notavelmente a conquista dos horizontes nesta história. Desde finais do século XVIII, os discursos antropológicos representam-na. São discursos subordinados e desenvolvem-se no seio de um sistema geral de conhecimento o qual possui uma relação interdependente com os sistemas de poder e controlo social. As disposições de Durkheim sobre a patologia das civilizações, as teses de Lévy-Bruhl sobre sistemas pré-lógicos de pensamento, bem como as hipóteses de Frazer sobre sociedades primitivas, são um testemunho, do ponto de vista funcional, do mesmo espaço epistemológico no qual as histórias sobre Outros e os comentários sobre as suas diferenças são apenas elementos na história do Mesmo e do seu conhecimento.

O Reino da Mente Selvagem

"Os homens!" exclamou Phyllis de novo.
"Sim, os homens," afirmou Jinn . "É o que diz."

P. Boulle, *Planet of the Apes*

O que une Foucault a Lévi-Strauss é a busca de uma ordem discreta, mas essencial. Num sentido lato, os objectivos de Lévi-Strauss para

a compreensão da história e da antropologia baseiam-se em quatro princípios: (a) a realidade verdadeira nunca é óbvia e "a sua natureza já é aparente no cuidado que tem para iludir a nossa atenção"; (b) as ciências sociais não se baseiam em eventos; (c) a realidade e a experiência podem ser complementares, mas "não há nenhuma continuidade na passagem entre elas"; e (d) a missão do cientista social é "compreender que se relaciona com ela e não consigo mesmo" (Lévi-Strauss, 1963, 1966).

De acordo com Lévi-Strauss, as semelhanças que existem entre a história e a antropologia são mais importantes do que as suas diferenças. Em primeiro lugar, ambas as disciplinas tratam o afastamento e a alteridade: enquanto a história aborda o afastamento no tempo, a antropologia lida com o afastamento no espaço. Em segundo lugar, o seu objectivo é o mesmo, ou seja, uma melhor compreensão de sociedades diferentes no tempo ou no espaço e, assim, uma reconstrução, uma "reescrita" do que "aconteceu" ou do que "está a acontecer" naquelas sociedades. Por fim, em ambos os casos, os cientistas enfrentam "sistemas de representações que diferem para cada membro do grupo e que, no seu conjunto, diferem das interpretações do investigador".

O melhor estudo etnográfico nunca tornará o leitor um nativo.... Tudo o que o historiador ou etnógrafo pode fazer, e tudo o que podemos esperar de qualquer um deles é o alargamento de uma experiência específica para as dimensões de uma mais geral, a qual se torna assim acessível como experiência para homens de outro país ou de outra época. E para ter sucesso, tanto o historiador como o etnógrafo devem possuir as mesmas qualidades: aptidão, precisão, uma abordagem sensível e objectividade. (Lévi-Strauss, 1963, pp.16-17)

Lévi-Strauss conhece a distinção clássica das metodologias. As técnicas do historiador baseiam-se em dados precisos e em documentos, enquanto o antropólogo constrói um conhecimento de uma "civilização oral" com base na observação. Contudo, Lévi-Strauss não considera esta distinção pertinente:

A diferença fundamental entre as duas disciplinas não é o assunto, o objectivo nem o método. Estas partilham o mesmo assunto, que é a vida social; o mesmo objectivo, que é uma melhor compreensão do homem; e, de facto, o mesmo método, no qual apenas a proporção de técnicas de investigação varia. A história organiza os seus dados relativamente às expressões conscientes da vida social, enquanto a antropologia segue com a análise das suas bases inconscientes. (Lévi-Strauss, 1963, p.18)

Relembramos imediatamente as seguintes afirmações de Foucault. Acerca da história, este observa: "todo o conhecimento está enraizado numa vida, numa sociedade e numa língua que tem uma história; e é nessa própria história que o conhecimento encontra o elemento que lhe permite comunicar com outras formas de vida, outros tipos de sociedade e outros significados" (1973, p.372). Acerca da antropologia, assegura: "a etnologia situa-se na dimensão da historicidade (da oscilação perpétua que leva as ciências humanas a serem sempre contestadas, do exterior, pela sua própria história)" (1973, p.376). No entanto, a diferença entre as duas posições é evidente. Foucault enfatiza a possibilidade de uma nova antropologia e da sua dependência da historicidade ocidental. Quanto a Lévi-Strauss, este distingue a questão metodológica da epistemológica. A primeira relaciona-se com o futuro da antropologia, a última com formas de descrever a solidariedade que poderá existir entre história e antropologia, se levarmos a sério a afirmação de Marx: "os homens criam a sua própria história, mas sem saberem que a estão a criar" (Lévi-Strauss, 1963, p.23). Consequentemente, Lévi-Strauss pensa que seria incorrecto opor o método do historiador ao do antropólogo.

[O antropólogo e os historiadores] fizeram a mesma viagem pela mesma estrada e na mesma direcção, apenas a orientação difere. O antropólogo avança, através da consciência e estando consciente disso, e procura alcançar cada vez mais a inconsciência; enquanto o historiador avança, digamos, para trás, mantendo os seus olhos fixados em actividades concretas e específicas das quais ele se retira apenas para observá-las de uma perspectiva mais completa e rica. (Lévi-Strauss, 1963, p.24)

Esta concepção da história e da antropologia como sendo duas faces da mesma moeda tem implicações importantes. Significa uma reorganização das disciplinas sociais: história, sociologia, filologia social, etnografia e antropologia. Mais importante, significa quer um distanciamento da antropologia face os paradigmas explicativos da primitividade quer um olhar diferente relativamente às "sociedades primitivas" e à "mente selvagem". *Ex hypothesi*, a sua força reside na rejeição de antinomia entre a lógica e a pré-lógica. De acordo com Lévi-Strauss, a mente selvagem é lógica (1966, p.268).

O que é concretamente a "mente selvagem"? Lévi-Strauss afirma que "a mente primitiva não é a mente do homem primitivo ou da humanidade arcaica, mas um pensamento não domesticado" (1962, p.289). Discordando de Levi-Strauss, Maurice Godelier afirma que "pensamento mítico" não é apenas o pensamento de selvagens, mas também, pelo seu estatuto, um pensamento primitivo. Ele escreve: "Penso que discordo

de Claude Lévi-Strauss, porque acredito que o pensamento mítico é tanto o pensamento não domesticado como o pensamento dos primitivos" (1973, p.385). Godelier afirma que o pensamento mítico é, essencialmente, constituído por processos de analogias, dominado por relações de semelhança, como foi, de acordo com Foucault, o campo epistemológico do Ocidente no século XVI (1973, pp.17-44).

> *São estas as analogias que nos permitem tirar conclusões a partir do campo de 'percepção', desde o conhecimento utilizável, que constitui a base com a qual o pensamento dos primitivos, naturalmente submetido aos princípios formais do pensamento não domesticado, organiza as ideias nas quais se reflecte infinitamente a imagem recíproca dos humanos e do mundo, no qual nascem e funcionam as ilusões que o ser primitivo tem de si e do mundo. (Godelier, 1973, p.386)*

A opinião de Godelier é estimulante, na medida em que indica uma hipótese radical e controversa: a possibilidade de comparação intercultural de sistemas de pensamento dominados por temas de similitude e assim um estudo comparativo de tipos de conhecimento definidos no seio de uma reprodução infinita de semelhanças (por exemplo, Mudimbe, 1981b, pp.195-197). Por outro lado, podemos temer que apenas disfarce o materialismo histórico das teses mais tradicionais e controversas do evolucionismo social. J. Goody propôs a implementação de mudanças na comunicação, como critérios para compreender este tipo de alteridade. Uma vez que essas mudanças são essenciais na natureza e são "de carácter múltiplo em vez de singular", estas invalidam a dicotomia entre "primitivos" e "evoluídos" (Goody, 1977, p.10). Além disso, Goody aponta como um grande problema a necessidade de revelar as transformações sociais observadas e os tipos de domesticação (1977, p.16).

De facto, à primeira vista, ficamos perplexos pelo carácter aparentemente estático da análise de Lévi-Strauss da mente selvagem. Passemos então a resumir os três principais princípios.

Em primeiro lugar, cada linguagem humana é exclusiva e expressa de uma forma original os tipos de contactos que existem entre o homem (produtor de cultura) e o seu ambiente (natureza). Assim, cada língua é delimitada pelos seus próprios conceitos de forma, sistemas de classificação e de conhecimento. Tradicionalmente, a oposição entre "primitivos" e "evoluídos" tem sido explicada através da oposição de dois sistemas de "ordem": magia e ciência. Lévi-Strauss substitui outra oposição, ciência do concreto versus ciência do abstracto.

Em segundo lugar, Lévi-Strauss pensa que a magia e a ciência não deveriam ser consideradas etapas diferentes de uma evolução cronológi-

ca, a primeira primitiva e apenas mensageira da segunda. Existem dois sistemas diferentes e paralelos do conhecimento. "A magia postula um determinismo completo e abrangente" e é possivelmente "uma expressão da apreensão inconsciente da *verdade do determinismo*, o modo que origina o fenómeno científico". A ciência, por outro lado, "baseia-se numa distinção entre níveis: apenas alguns destes admitem formas de determinismo; noutros, as mesmas formas de determinismo existem para não serem aplicadas" (Lévi-Strauss, 1966, p.11). Assim, o paralelismo contribuiria para a ciência poder coexistir com a magia. O período neolítico, que se caracteriza pela magia e, ao mesmo tempo, por importantíssimas descobertas e resultados obtidos, como a invenção da agricultura e a domesticação de animais, mostra isto.

Em terceiro lugar, uma oposição mais pertinente seria, portanto, a ciência do concreto versus a ciência do abstracto, ou, falando de forma análoga, uma oposição entre "bricolagem" e "engenharia", que poderia introduzir e significar a oposição entre "pensamento mítico" e "ciência". Estas não são "duas etapas ou fases na evolução do conhecimento. Ambas as abordagens são igualmente válidas" (Lévi-Strauss 1966, p.22). Lévi-Strauss insiste na relatividade da distinção clássica entre estes dois sistemas de requerer e adquirir conhecimento.

> *Por conseguinte, em vez de contrastar a magia e a ciência, é melhor compará-las como dois modos paralelos de adquirir conhecimento. Os seus resultados teóricos e práticos diferem em valor, pois é verdade que a ciência é mais bem-sucedida do que a magia segundo este ponto de vista, embora a magia pressagie a ciência, sendo também por vezes bem-sucedida. No entanto, tanto a ciência como a magia requerem o mesmo tipo de operações mentais, as quais diferem não tanto quanto ao tipo como quanto aos tipos de fenómenos diferentes a que se aplicam. (Levi-Strauss, 1966, p.13)*

Esta declaração sobre "a ciência do concreto" exprime as razões de Lévi-Strauss para a promoção e celebração dos mitos "primitivos", como "sistemas de relações abstractas e como objectos de contemplação estética" (1964). O estudo dos mitos "primitivos" pode não só abrir caminhos para compreender a lógica oculta por detrás do pensamento mítico (no seu aspecto dual enquanto lógica de qualidades e lógica de formas), mas também pode potenciar a descoberta de sistemas éticos, que Lévi-Strauss julga poderem "dar-nos uma lição de humildade" (1979, p.507).

A Ciência do Concreto	A Ciência do Abstracto
Antes "prévio" do que primitivo	
Bricolagem	*Engenharia*
O "*bricoleur*" é um perito na realização de uma variedade de tarefas.	O engenheiro subordina cada tarefa à disponibilidade das matérias-primas e das ferramentas concebidas e proporcionadas em função do objectivo do projecto.
O seu universo de instrumentos está fechado e as regras do seu jogo são sempre as de fazer o que quer que esteja à mão; o conjunto do "*bricoleur*" não pode ser definido em termos de um projecto... Deve ser definido apenas pelo seu eventual uso.	
O "*bricoleur*" dirige-se... a um subconjunto da cultura.	O engenheiro questiona o universo.
Ele trabalha por inclinação ou necessidade através de sinais. O "*bricoleur*" mantém-se sempre no âmbito dos constrangimentos impostos por um determinado estado da civilização.	Ele trabalha através de conceitos, tentando sempre fugir aos constrangimentos impostos por um determinado estado da civilização.
Pensamento Mítico	*Ciência*
Parece ser uma forma intelectual de bricolagem: constrói conjuntos estruturados usando os restos e fragmentos de eventos.	Baseia-se na distinção entre o contingente e o necessário, sendo também isto o que distingue o evento da estrutura.
Constrói conjuntos estruturados por meio de um conjunto estruturado, nomeadamente, a linguagem. Mas não é ao nível estrutural que faz uso dela (a linguagem); constrói castelos ideológicos com os fragmentos do que foi antes um discurso social.	A ciência "em funcionamento" cria os seus meios e resultados sob a forma de eventos, graças às estruturas que constantemente elabora e que são as suas hipóteses e teorias.

Fonte: *The Savage Mind*, pp.16-22

Figura 1 – Dicotomia de Lévi-Strauss

A crítica de Goody relativamente à dicotomia de Lévi-Strauss enfatiza a fraqueza das premissas, e da própria distinção entre "magia" e "mito", conceitos que devem "ser manuseados com delicadeza", "relíquias de algum contraste popular anterior entre a religião, por um lado (como na Inglaterra do século XVI), e a história, por outro (como na Atenas do século V)". Mais importante, ele acredita que a oposição de Lévi-Strauss da "ciência do concreto" à "ciência do abstracto" constitui "um contraste entre o domínio da ciência abstracta e da história contra

as formas mais concretas de conhecimento" (Goody, 1977, p.148). Goody, contrariamente a Lévi-Strauss, enfatiza a dimensão sincrónica, insiste no desenvolvimento histórico e, especificamente, na "mudança da ciência do concreto para a do abstracto". Ele relativiza assim uma das advertências de Lévi-Strauss: os dois sistemas são paralelos e não devem ser pensados como etapas cronológicas. Goody trabalha diacronicamente. De acordo com ele, esta mudança "não pode ser entendida senão em termos de mudanças básicas na natureza da comunicação humana". Por outras palavras, devemos considerar um processo histórico responsável pelo "crescimento do conhecimento", e "este movimento relaciona-se com os desenvolvimentos na tecnologia do intelecto, as mudanças em termos de comunicação e, mais especificamente, com a introdução da escrita". Apresentando uma nova distinção – o oral versus o escrito – Goody espera evitar a Grande Dicotomia de Lévi-Strauss e "o seu relativismo difuso que recusa reconhecer as diferenças a longo prazo e olha cada 'cultura' como algo autónomo, uma lei por si própria" (1977, p.151).

Paradoxalmente, é o aparente relativismo difuso de Lévi-Strauss que me atrai e, penso eu, a numerosos estudantes de sistemas de pensamento e *Weltanschauungen*[1] não ocidentais (ver, por exemplo, Heusch, 1982; Hallen & Sodipo, 1986). Faz sentido, não só pelo que permite – uma antropologia auto-analítica –, mas também pelo que relativiza. Como demonstra *Tristes Tropiques*, a utilidade de um discurso relativamente a outros ultrapassa a doutrina da alteridade: não existe uma cultura humana normativa. Torna-se um meio para nos compreendermos a nós mesmos. Como afirma Lévi-Strauss, numa excelente metáfora, o prazer ao ouvir Debussy após Chopin é intensificado, pois o primeiro constitui uma preparação organizada do segundo, o que não é entendido como arbitrário. "Talvez, então, isto [seja] o que viajar [e a antropologia são], uma exploração dos desertos da minha mente em vez daqueles que me rodeiam" (1977, p.430). Por outro lado, pela primeira vez, o antropólogo sabe que é o Outro que pode aceitar estar encarregado da reprodução de um estado mítico "que já não existe, que provavelmente nunca existiu e que provavelmente nunca irá existir no futuro" (1977, p.447). Ele pode pensar no impossível: na exterioridade da sua própria cultura, contactou com uma *episteme* radicalmente oposta às normas ocidentais, que desde Descartes, e apesar do convite de Rosseau, salvaguardou o *cogito* (1973, pp.48-49). A perspectiva de Lévi-Strauss indica, presumivelmente, um projecto radical para fornecer um corpo de

1. Termo com origem na língua alemã que significa literalmente visão do mundo ou cosmovisão.

conhecimento que poderia simultaneamente minar uma ordem do conhecimento totalitária e empurrar o conhecimento para territórios tradicionalmente rejeitados por serem supostamente absurdos.

Geertz afirma que "o que Lévi-Strauss produziu para si mesmo foi uma máquina infernal da cultura" (1973, p.346). E em relação ao projecto de Foucault, White observa que "parece ser pouco mais do que a continuação de uma tradição de pensamento pessimista, decadente mesmo... E é verdade que [Foucault] não apenas não identifica grande coisa a lamentar com a passagem da civilização ocidental, como também não oferece grande esperança de esta ser substituída por qualquer coisa melhor" (1979, p.113). O diagnóstico é familiar. Pode ser relacionado com as dúvidas de Lévi-Strauss e de Foucault acerca da história do Mesmo.

Lévi-Strauss opõe-se à tirania da história. "Até mesmo a história que pretende ser universal é apenas uma justaposição de algumas histórias reais em que (e entre as quais) muito mais é deixado de fora do que incluído" (1966, p.257). Podemos mesmo generalizar a partir deste ponto de vista e pensar que a história é, fundamentalmente, um mito e, assim, aumentar a preocupação de Lévi-Strauss: "a história nunca é história, mas história para". Com efeito, conforme afirma Lévi-Strauss, "o que possibilita a história é o facto de se considerar que um subconjunto de eventos, num dado período, tem aproximadamente o mesmo significado para um grupo de indivíduos que não experimentaram necessariamente os eventos e podem até mesmo julgá-los com um intervalo de vários séculos" (1966, pp.2-57).

Lévi-Strauss optou por seguir a análise dos "sistemas mitológicos" para escrever o seu próprio mito sobre estes usando como ferramentas "categorias" intelectuais, com o objectivo de revelar uma ordem abstracta e universal de racionalidade (Lévi-Strauss, 1968). Neste processo, ele promove simultaneamente os reinos das "organizações primitivas" e começa por assumir que a ordem das mudanças culturais é sempre determinada pelas limitações da mente humana e, ao fazer isso, substitui metodologicamente o inconsciente freudiano propondo, como seu objectivo, um "super-racionalismo", um inconsciente universal que englobará todas as particularidades. O que é, de facto, rejeitado ou desvalorizado nesta perspectiva é a soberania da "razão dialéctica" e "consciência histórica". Ao referir-se ao *Critique de la raison dialectique de Sartre*, Lévi-Strauss pode afirmar que no sistema de Sartre, a história desempenha precisamente o papel de um mito (1966, p.256).

Foucault parece ser um "historiador do Mesmo" insatisfeito. "Não posso", escreve ele, "estar satisfeito enquanto não me excluir da 'história das ideias', enquanto não mostrar de que forma a análise

arqueológica difere das descrições da "história das ideias" (1982, p.136). Em suma, como um historiador descrente, ele "reescreve" a paixão ambígua do conhecimento. Todos os seus livros proporcionam bons exemplos deste exercício, o que origina a luta longa, difícil e permanente do Mesmo e do Outro. Ao promover uma arqueologia crítica do conhecimento, não só ele se separa a si próprio de uma história como também dos seus pressupostos clássicos que conduzem e servem a arrogância do Mesmo. No seu *Discourse on Language*, Foucault traça este objectivo: "questionar a vontade [ocidental] de verdade; restituir ao discurso o seu carácter como um evento; abolir a soberania do significante" (1982, p.229).

Poderíamos afirmar que o horizonte de Foucault é uma relativização da verdade do Outro na dispersão da história; por outras palavras "uma descentralização que não deixa qualquer privilégio a qualquer centro". É surpreendente que possamos ouvir, sobre esta mesma prática que distribui uma dispersão que nunca pode ser reduzida a um único sistema de diferença", a voz de Lévi-Strauss a anunciar após Rosseau: "Nada está definido; tudo pode ser alterado. O que foi feito, mas teve mau resultado, pode ser refeito. A Idade de Ouro que a superstição cega colocou atrás de nós [ou à nossa frente], está *em nós*" (1977, p.448).

Penso que as opiniões de Lévi-Strauss e de Foucault simbolizam quer novos símbolos importantes quer convites para redefinir e voltar a trabalhar ou transformar a história do Mesmo. Também gostaria de integrar Ricoeur, que, ao estudar a crise da historicidade ocidental, nos convida a unirmos esforços "sob o signo da 'grande escola' de (Platão) que também ela associa o Mesmo e o Outro. O Semelhante é a grande categoria, ou melhor, o Análogo, que é uma semelhança entre relações mais do que entre simples termos" (Ricoeur, 1984, p.25).

Nas páginas seguintes mostrar-se-á a verdadeira ambição do Análogo. Mas para o tornar mais claro, devo referir que o estudarei com a paixão do Outro, daquele ser que tem sido até à data um mero objecto dos discursos das ciências sociais e humanas.

As demonstrações magistrais de Lévi-Strauss e Foucault não me convencem de que o sujeito no discurso sobre o Mesmo ou sobre o Outro deve ser uma mera ilusão ou uma simples sombra da *episteme*. O que me mostram é diferente; que, por um lado, não dispomos de uma teoria capaz de resolver a tensão dialéctica entre os discursos criativos e o campo epistemológico que os possibilita, e que, por outro lado, o inconsciente de Lévi-Strauss que sustenta os discursos é responsável pela sua organização. De facto, existe um refúgio óbvio para este problema através do sujeito, que directa ou indirectamente, consciente

ou inconscientemente, participa na modificação ou constituição de uma ordem epistemológica. M. Foucault, por exemplo, sabia perfeitamente o significado da sua vontade subjectiva na promoção da alteridade e impelia-nos vivamente a reconsiderar o que loucura, encarceração e "anormalidade" sexual significam numa dada sociedade (ver, por exemplo, Foucault, 1965, 1977, 1978). Quanto a Lévi-Strauss, surpreende-me o facto de ele comprovar perfeitamente em *Mythologiques* que as categorias empíricas podem ser usadas como soluções para um código silencioso que conduz ao universal. Quando analisado, um projecto destes nas ciências sociais pode ser pertinente apenas no que respeita à intencionalidade do seu inventor. No nosso caso, é na práxis Lévi-Strauss que se expressa no âmbito do contexto cultural e humano que é um óbvio *practico-inert* conforme foi ilustrado na declaração de *Triste Tropiques*. O grito que encerra o livro - que a Idade de Ouro não se encontra atrás de nós nem à nossa frente, mas em nós - expressa o poder de uma consciência e a sua liberdade. Em suma, o método estruturalista que Lévi-Strauss desenvolve e aplica convincentemente é uma ferramenta intelectual; a sua condição de possibilidade reside num campo epistemológico no qual a força do *cogito* conduziu ao direito a uma absoluta liberdade humana e, consequentemente, a meditações sistemáticas sobre as virtudes comparativas do Mesmo e do Outro.

Poderíamos meditar sobre a verdadeira conclusão moral do final de *Origin of Table Manners* (1979), que demonstra que a ideia ambígua de Sartre de que "o inferno são as outras pessoas" não foi recebida pelo Indianos, que modestamente afirmam que o "inferno somos nós" (Lévi-Strauss, 1979, p.422). Esta escolha filosófica encerra a explicação de Rousseau sobre o Eu e o Outro em *Confessions*, sem negar nem anular a liberdade de Lévi-Strauss para reflectir e comparar estas afirmações paradoxais. Nesta situação em particular, Lévi-Strauss - usando uma expressão de que ele gosta - encontra-se na situação de um astrónomo que observa as estrelas. Afirmar que "Eu sou um Outro" seria, neste caso, propor uma identificação simbólica. O "Eu" que pronuncia esta afirmação encontra-se, de acordo com a terminologia de Sartre, em angústia, um sujeito que reflecte sobre a sua própria definição. Será ele o sujeito absoluto do costume que a afirmação expressa simbolicamente ou uma reflexão pura do Outro conforme a cópula?

Uma Amplificação Africana

Após um determinado período bastaria apenas
o som do apito para produzir efeito.
Os homens teriam adquirido o que é denominado
no jargão científico como reflexos condicionados.

P. Boulle, *Planet of the Apes*

Lévi-Strauss e Foucault trouxeram para a consciência africana novos motivos para desenvolver estratégias originais nas ciências sociais. Não é meu objectivo discutir aqui a dimensão da sua presença africana nem o possível afastamento que os seus discípulos reais ou eventuais indicam nos estudos sociais africanos (ver, por exemplo, Kinanga, 1981; N'zembele, 1983). Prefiro descrever uma atmosfera, da *prise de parole* africana sobre filosofia e conhecimento, na qual facilmente se reconhece um desenvolvimento das principais teses de Lévi-Strauss e de Foucault. Politicamente, poderíamos encontrar na superfície fortes coincidências com os sonhos de Sartre sobre a libertação.

A noção de desenvolvimento implica directa ou indirectamente relações causais. Conforme I. D. London refere, "os efeitos do desenvolvimento... podem tornar eventos menores os progenitores de acontecimentos maiores". Podemos distinguir, mais precisamente, dois géneros principais de efeitos: "pode considerar-se que uma sequência causal amplificadora produz dois efeitos. (1) Pode convergir na expectativa, sendo nesse caso a amplificação considerada convergência; (2) pode divergir da expectativa, sendo nesse caso a amplificação considerada divergente" (1977).

A convergência é óbvia, sobretudo na África francófona, onde a *prise de parole* ocorreu na década de 1960 e 1970 como um discurso sobre antropologia e, simultaneamente, uma reflexão crítica sobre a cultura e a geografia africana. A geração de intelectuais africanos pré-independência estava sobretudo preocupada com o poder político e as estratégias para a sucessão ideológica. Desde 1960, e de forma mais visível desde a década de 1970, uma nova geração prefere expor a noção de *vigilância epistemológica*. Esta geração parece muito mais preocupada com as estratégias para dominar os paradigmas intelectuais sobre o "caminho para a verdade", com a análise das dimensões políticas do conhecimento e com os procedimentos para instituir novas regras nos Estudos africanos. Conforme expressou recentemente E. Mveng, o princípio da nova atitude é diferente: "se a soberania política

é necessária, a soberania científica talvez seja mais importante para a África actual" (Mveng, 1983, p.141).

O poder ainda é um objectivo. Para compreender o mais original dos discursos contemporâneos, ainda podemos referir o desejo de Aimé Césaire de uma "revolução copérnica africana" (1956, p.12). Quer o uso do ódio contra a tutela ou as políticas (neo)colonialistas ainda tenha sentido ou não, já não parece ser um factor importante na luta pela maturidade. Existe uma literatura africana que lisonjeia os condescendentes ouvidos ocidentais, na qual os africanos *provam*, através da negritude e retórica da personalidade negra, que são "seres humanos inteligentes" que tiveram outrora civilizações respeitáveis que o colonialismo destruiu. Isto é considerado por alguns representantes da geração actual de intelectuais africanos como uma reacção imatura à compensação excessiva (Towa, 1971a; Rombaut, 1976). Pois, conforme Adovéti referiu,

> *O negro que aceita a sua raça é um bom negro, mas se esquecer a nossa queda, esquece-se de si, se desmaiar num êxtase mítico, se ele vir negro quando devia ser certo, ele ou ela perde-se, perde o ser negro ao perder a perspectiva. (Adotévi, 1972, p.102).*

A responsabilidade africana parece ser assim definida em termos de atitudes intelectuais mais do que por referência a uma sucessão política imperativa. Será este tipo de estratégia um sinal da amplificação da crise ocidental das ciências sociais e humanas? E. Mveng é explícito quanto às ligações e ao seu significado: "O Ocidente concorda connosco hoje que o caminho para a verdade passa por vários caminhos, para além da Lógica Aristotélica Tomista ou a Dialéctica Hegeliana. Mas as próprias ciências sociais e humanas devem ser descolonizadas" (1983, p.141). Num texto onde apresenta a missão da "filosofia" em África, P. Hountondji insiste na consciência preliminar e na necessidade de destruir os mitos da "Africanidade" e mistificações herdadas dos "inventores" de África e da sua cultura.

> *Por isso, foi necessário começar por desmistificar o conceito de Africanidade, reduzindo-o a um estatuto de fenómeno – o simples fenómeno que per se é perfeitamente neutro, de pertencer a África – ao dissipar o halo mítico de valores enxertados neste fenómeno pelos ideólogos da identidade. Era necessário, para pensar na complexidade da nossa história, devolver o teatro desta história à sua simplicidade básica. Para pensar na riqueza das tradições africanas, era necessário enfraquecer com determinação o conceito de África, livrar-se de todas as conotações éticas, religiosas, filosóficas e políticas, etc., com as quais uma longa tradição antropológica as tinham sobrecarregado, sendo o efeito mais visível o encerramento do horizonte, para encerrar prematuramente a história. (Hountondji, 1981, p.52)*

As afirmações são transparentes. Mveng parece levar o projecto de Foucault mais longe do que o filósofo francês levaria. Hountondji enfatiza a necessidade de considerar a Africanidade como um *fait*, no sentido de um acontecimento. A sua desmistificação suportaria a reinterpretação crítica de uma história africana inventada a partir da sua exterioridade. O convite de Hountondji para *appauvrir* (empobrecer ou enfraquecer) a própria noção de África implica uma quebra radical na antropologia, na história e na ideologia africana. É evidente a convergência com a situação complicada de Lévi-Strauss e Foucault.

Embora a maioria dos antropólogos tenha continuado até ao momento a debater quais os modelos que melhor representam as sociedades primitivas, Lévi-Strauss, Foucault e, desde a década de 1960, os africanos têm destruído a estrutura clássica da Antropologia. Ao enfatizar a importância do inconsciente e questionar a validade de um assunto universal enquanto centro do significado, estes exigem simultaneamente uma nova compreensão do estranho objecto das ciências humanas e uma redefinição de pelo menos três campos, antropologia, história e psicoanálise, enquanto disciplinas importantes da autocrítica. Foucault sonhava com o prestígio de uma antropologia que "procura o seu objecto na área dos processos inconscientes que caracterizam o sistema de uma dada cultura" e "mobilizaria a relação da historicidade, que em geral integra toda a etnologia, para o seio da dimensão na qual tem sido sempre implantada a psicanálise". O objectivo desta reconstrução seria a definição de "um sistema de inconsciência cultural." A antropologia poderia, então, deixar de ser o que tem vindo a ser até agora, um discurso questionável sobre "sociedades sem história" (1973, pp.373-381). Como podemos esquecer a definição do objectivo do antropólogo segundo Lévi-Strauss ?

> *O seu objectivo é entender, para além do consciente e mudando sempre as imagens que os homens mantêm, a gama completa de possibilidades do inconsciente. Estas não são ilimitadas, e as relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada um mantém com todos os outros proporcionam uma estrutura lógica para os desenvolvimentos históricos que, embora talvez imprevisíveis, nunca são arbitrários. (Lévi- Strauss, 1963, p.23)*

O resultado desta crítica da antropologia tem sido devastador (Towa, 1971a; Leclerc, 1972; Adotévi, 1972). Contudo, é essencialmente o resultado de uma crise externa (ver, ex., Schwarz, 1979, 1980). Por exemplo, Mveng refere-se explicitamente a esta reconversão e à desconstrução de sistemas que alegadamente seriam o melhor caminho

para a verdade. Na ordem de trabalhos de tarefas filosóficas de Hountondji, se um criticismo radical dos produtos da antropologia for uma obrigação preliminar, o objectivo final da tarefa do filósofo parece definido por uma ampliação de uma lição específica de Althusser, sustentando uma teoria de prática científica cujo desenvolvimento depende do desenvolvimento real do conhecimento científico (Hountondji, 1977, p.214). No entanto, mesmo um leitor causal perceberá um tom etnocêntrico. Mveng escreve "o Ocidente concorda connosco", em vez de "nós aprendemos com o Ocidente". Hountondji realça a singularidade da tradição científica europeia e, ao mesmo tempo, descreve o novo sujeito do pensamento, o filósofo africano, como "um ser humano entre seres humanos, um intelectual entre os seus colegas e um membro de uma dada classe social" (Hountondji, 1977, p.70). Uma retrospectiva na literatura de 1940 a 1960 mostra a originalidade do espírito dos dias de hoje. Então, como G. Balandier escreveu na sua *Afrique ambiguë*[2], a África estava a desafiar "a fraqueza" do Ocidente, tentando "alcançar reconhecimento como um sujeito da história," e, paradoxalmente, exigindo "a atenção de um mundo que se tornou mais curioso sobre o seu destino". Este período foi para ela um momento de uma "autoexpressão" agressiva, "depois de ter sido um objecto de troca ou um instrumento nas mãos de estrangeiros". Ela estava a definir os seus direitos à sucessão e a dedicar-se a um possível novo começo. Foi a era da Negritude e Personalidade Africana, em suma, o período do *acontecimento africano* como descrito por Claude Wauthier na sua visão geral da África de intelectuais africanos (1964). Um académico liberal francês poderia começar o seu livro em *L'Avènement de l'Afrique noire*... de uma forma que hoje provocaria embaraço. Os negros estão a acordar de um sono de séculos:

> *A África Negra, como um acontecimento político, expressa-se como a lenta evolução que levou os negros a participar activamente na cena internacional. Durante milhares de anos, com efeito, não pareceram ter quaisquer iniciativas: nem na antiguidade, quando estavam em contacto com as civilizações do Médio Oriente e do Extremo Oriente; nem durante a Idade Média quando disponibilizavam escravos, ouro e incenso aos mercadores árabes que viviam nas costas de Moçambique e da Somália, e onde a mensagem do Islão chegou a partir do Norte de África e pelo Saara; nem na era moderna, quando os europeus cercaram as costas africanas com fortalezas e fábricas. (Brunschwig, 1963, p.7)*

Nos anos cinquenta, alguns dos melhores estudantes de assuntos africanos continuavam preocupados com questões de humanidade

2. *N.E.:* Obra em tradução. A publicar brevemente na colecção Reler África, Edições Pedago e Edições Mulemba.

africana, capacidades intelectuais e evolução moral (Griaule, 1950, 1952; Guernier, 1952; Ombredane, 1969; Van Caeneghem, 1956). J. Vansina examinava como a oralidade podia actualizar meros textos factuais e conhecimento preciso que, uma vez bem compreendidos, poderiam ser reproduzidos e consagrados na estrutura dos discursos científicos (Vansina, 1961). Na América, particularmente durante a década de 1960, pelo menos na ciência política, "o grande objectivo procurado pelos comparativistas da altura era o desenvolvimento de uma estrutura e categorias que fossem universalmente válidas para permitir a comparação de todos os tipos de sistemas políticos históricos e contemporâneos (particularmente ocidentais e não ocidentais) independentemente da escala, estrutura ou matriz cultural dentro da qual foram encontrados" (Coleman & Halisi, 1983, p.40).

Alguns africanos - após a geração negritude - foram violentamente domesticados, intelectualmente falando. Em princípio, deveriam funcionar facilmente de uma forma ortodoxa dentro do campo consagrado do discurso normativo, inteligência sofisticada e textualidade científica. Porém, em vez de reforçarem de forma normativa a sua própria competência, a maioria deles, numa espécie de reflexo instintivo, começou a questionar o seu significado, a interrogar a credibilidade das suas próprias *prises de parole*, e a desafiar a escala avaliativa tanto dos processos científicos de pesquisa como dos pressupostos ideológicos do trabalho em ciências sociais.

Entre outros, os seguintes podem ser representativos deste espírito: W. E. Abraham (Gana), O. Bimwenyi (Zaire), H. Djait (Tunísia), F. Eboussi-Boulaga (Camarões), A. P. E. Elungu (Zaire), P. J. Hountondji (Benim), E. Mveng (Camarões), A. M. Ngindu (Zaire), T. Obenga (Congo). T. Okere (Nigéria), J. O. Sodipo (Nigéria), I. Sow (Guiné), M. Towa (Camarões), e K. Wiredu (Gana). São todos membros da mesma geração: o mais velho, Mveng, nasceu em 1930; o mais novo, Hountondji, em 1942. Todos publicaram as suas principais obras entre 1960 e 1970. Duas características externas conferem a este grupo uma relativa homogeneidade: o contexto espiritual da sua juventude e a sua educação formal. A maioria nasceu no seio de famílias cristãs, que constitui a segunda ou terceira geração de cristãos africanos. Assim, eram ou continuam a ser profundamente marcados pelos princípios e valores cristãos. Alguns deles (Bimwenyi, Eboussi-Boulaga, Mveng, Okere e Ngindu) são sacerdotes católicos e outros (Elungu e Towa, por exemplo), em algum momento das suas vidas pensaram em tornar-se sacerdotes. A segunda característica unificadora externa é o tipo de formação que estas pessoas receberam. Para ilustrar, observemos que foram educados em algumas das mais respeitadas escolas e universidades na Europa,

principalmente na Bélgica e na França, e obtiveram prestigiados graus académicos. Por exemplo, Djait e Hountondji frequentaram a bem conhecida Ecole Normale Supérieure, em Paris, e são ambos *agrégés* em história e filosofia, respectivamente. Abraham fez a sua pós-graduação na Universidade de Oxford, onde recebeu o seu Doutoramento em Filosofia. Obenga obteve uma impressionante lista de graus desde a história à egiptologia e filosofia. Teólogo e filósofo, formado dentro do *curriculum studiorum* da Companhia de Jesus, Eboussi-Boulaga é um *docteur en philosophie* pela Universidade de Lyon. Bimwenyi e Okere têm doutoramentos em teologia e filosofia pela Universidade de Louvain; Ngindu tem um doutoramento da Escola Católica de Teologia em Kinshasa e uma licenciatura em ciências sociais pela Universidade de Paris. Sow, médico, tem dois *doctorats d'Etat* pela Universidade de Paris, um em medicina, o segundo em ciências humanas e sociais. Elungu, Mveng e Towa, para além dos seus doutoramentos de *troisième cycle* e de várias licenciaturas em filosofia e letras, são *docteurs d'Etat* pela Universidade de Paris.

Com base nas suas conquistas académicas, estes homens detêm posições importantes. São professores universitários e alguns assumiram importantes responsabilidades políticas. Durante alguns anos, Abraham foi o filósofo *in partibus* do Presidente Nkrumah no Gana; Obenga foi o ministro dos negócios estrangeiros no Congo; e Hountondji e Mveng foram, durante anos, altos funcionários nos seus respectivos países, Benim e Camarões. O seu poder real está, no entanto, no campo intelectual e espiritual que controlam de facto. Não são apenas professores, mas também são responsáveis por agências regionais, inter-africanas ou mesmo internacionais que trabalham para o desenvolvimento do continente. Bimwenyi, por exemplo, foi um poderoso secretário-geral do influente episcopado zairense. Sow é activo em toda a África negra no estabelecimento de novos programas em psicoantropologia. Obenga traz para as associações de história africana uma visão crítica sobre as teses de Cheikh Anta Diop e, ao mesmo tempo, como director de um grande centro de pesquisa em Libreville, luta por "uma perspectiva africana" e iniciativa na história. Sodipo, um vice-reitor universitário, é o editor de *Second Order*, e Wiredu, o seu editor assistente. Hountondji gere a Secretaria Geral do Conselho Inter-Africano de Filosofia. Mveng, que durante muito tempo foi Secretário-geral da Sociedade Africana da Cultura, em Paris, serve agora como coordenador da Associação Ecuménica de Teólogos do Terceiro Mundo; e Ngindu é o editor do *Bulletin of African Theology*, o secretário do Centro de Religiões Africanas em Kinshasa e secretário do seu jornal, *Cahiers des religions africaines*.

Todos estes homens estão "no poder" e ninguém duvida da sua missão no processo de modernização. Através de diferentes visões, todos eles mais ou menos definem e explicam as condições e possibilidades de accionar os princípios da modernização e definir o significado de ser africano hoje. Isto é profundamente ideológico e pode-se afirmar que os seus contributos não são mais do que "declarações programáticas" ou "polémicas." Isto é uma questão de avaliação subjectiva. Estes intelectuais estão a produzir um conjunto de bons trabalhos, que são difíceis, devido às amplificações que os explicam e extremamente sofisticados com respeito às relações entre poder e conhecimento. Não há dúvida que um estudo cuidadoso dos seus trabalhos encontraria limitações. No entanto, também realçaria a complexidade e ambiguidade de proposições para capacidades criativas e percursos múltiplos e não limitativos para a verdade. Na verdade, a ambição geral destas proposições para a autonomia espiritual e intelectual assume silenciosamente uma severa confrontação política e ideológica. Com Abraham tão bem afirmou:

Mas o que deverá a África, que não é nem do Ocidente nem do Oriente, fazer? Seria, pelo menos, um acto de loucura imitar o Ocidente ou o Oriente, na verdade, qualquer rumo, como um novo culto solar, de forma que não possam deixar as culturas de África iguais sem as nossas terem um interesse no que é dominante na cultura externa ou sem se preocupar em entender a sua mecânica e lógica. (Abraham, 1966, p.35)

Com o problema da verdade, somos confrontados com uma das mais paradoxas formas de desenvolvimento e com a promoção de alternativas africanas. Com efeito, é nesta questão particular que os académicos e estudiosos africanos interrogam violentamente a tradição europeia. Para clarificar o significado desta violência, observemos que desde Descartes, a filosofia no Ocidente tem estado, de uma forma especial, preocupada com a relação entre conhecimento e verdade: "ser um filósofo era estar preocupado com a questão, o que é a verdade? O que é o conhecimento?" (Foucault, 1980, p.82). Com Nietzsche, a questão foi modificada e passou a ser: "qual é o melhor caminho, o percurso mais seguro para a verdade?" Assim, no seu trabalho *The Crisis of the European Sciences,* Husserl lidava, na realidade, com a promulgação de Nietzsche. Foucault considera-se representar um terceiro momento, a partir do qual, olhando para trás, se pode perguntar: "Qual é a história desta vontade pela verdade? Quais são os seus efeitos? Como tudo isto se relaciona com o poder?" (1980).

O postulado africano pareceria situado, metaforicamente, entre o dilema de Nietzsche e a iniciativa de Foucault, mais precisamente,

salta criticamente as bavardages dos discursos coloniais e as suas aplicações "antropológicas", e centra-se no sistema da significação que permitiu as "proposições coloniais" e as suas inferências. Este salto crítico é negativamente descrito por Eboussi-Boulaga como uma "forma de sobrevivência." Filosofar torna-se uma tarefa urgente: "*si l'on veut survivre, il faut 'vraiment' philosopher*" (para sobreviver é necessário filosofar). Concretamente, o percurso para a verdade continua a parecer, até agora, um modelo externo executado no Ocidente, impondo regras para a renúncia da vontade africana para ser ela próría e, simultaneamente, definindo os princípios para a abolição das histórias regionais:

> *Resta perceber por si próprio o que já está em si. Para perceber por si próprio, para seu próprio proveito, frequentando uma boa escola, obtendo ajuda ou aprendendo a produzir, imitar de acordo com a sua capacidade. A sua verdade, sendo percebida fora de si mesmo, não tem recurso excepto aplicar, imitar, virar-se para os intermediários. (Eboussi-Boulaga, 1977, p.95)*

Este princípio que fundou as "ciências coloniais" está, de acordo com Eboussi-Boulaga, ainda em funcionamento em África. Mesmo no compromisso dos filósofos africanos atuais e cientistas sociais, pode encontrar-se a aceitação, subtil e silenciosa, da tese do modelo filosófico ocidental como uma "*rationalité en acte.*" Devido a esta situação, Eboussi-Boulaga coloca a hipótese de uma crítica "*récit pour soi,*" que numa base regional e a partir de uma nova "leitura" da própria experiência social particular de alguém, pode organizar o caos e apresentar a racionalidade das sequências históricas, as ligações entre factos do ponto de vista da sua finalidade, ou da génese desta própria finalidade. Assim, de acordo com Eboussi-Boulaga, o *récit* é uma reconstrução da história. Por necessidade, uma negação do presente e também uma negação de si, é, ao mesmo tempo, a única forma crítica para si. O seu dinamismo interno garantirá, eventualmente, a reconciliação da razão histórica com uma liberdade razoável.

> *A razão histórica e a liberdade razoável estão descansadas a partir de uma loucura e arbitrariedade experienciadas. São a inversão e reversão da loucura e da arbitrariedade. O discurso que está a ser constituído pelo ser por si próprio descreverá de uma forma concreta o futuro para o próprio na história, numa história regional, cujo alcance é universal devido ao ser do sujeito, o sujeito da história. (Eboussi-Boulaga, 1977, p.223)*

A noção de leitura crítica, bem como a de *récit pour soi* que possa produzir um relato histórico regional da história global da humanidade,

leva-nos de volta à aniquilação das mitologias do Mesmo de Lévi-Strauss e Foucault.

A partir desta perspectiva, as regras clássicas de B. Moore sobre estratégias científicas e as suas metáforas – ex. "na ciência, tal como na arte, somos obrigados a fazer estimativas sobre linhas de ataque promissoras e não promissoras" (1958) – parecem sonhos de uma conjunção questionável da ciência, conhecimento e poder. Lévi-Strauss insiste: Quem está a falar sobre ciência? Sabemos como viver com os outros? "A fórmula 'o inferno são as outras pessoas,' que alcançou tal fama em larga escala, não é tanto uma proposição filosófica como uma declaração etnográfica sobre a civilização [ocidental]. Pois, desde a infância, habituamo-nos a temer a impureza como vinda de fora. Quando afirmam, pelo contrário, que 'o inferno somos nós próprios', os povos selvagens dão-nos uma lição de humildade, que se espera, possamos continuar a ser capazes de compreender" (Lévi-Strauss, 1979, p.507). Esta lição de ética decorre de um contexto antropológico. O discurso de Eboussi-Boulaga implementa-se na ordem de uma amplificação concebida a partir de uma perspectiva africana. Foucault, na conclusão da sua pesquisa sobre a história da insanidade na Idade da Razão, observa que "O último grito de Nietzsche, proclamando-se Cristo e Dionísio, não está na fronteira da razão e da desrazão, ... mas o ponto em que [a arte] se torna impossível e em que se deve calar" (1965, p.287). Penso que alguns pensadores africanos se identificariam com a alegação de Nietzsche, de um modo figurativo.

A amplificação é óbvia. É puro acidente que um grande número de líderes intelectuais africanos tenha, entre 1955 e 1970, trabalhado afincadamente para publicar trabalhos sobre alguns pensadores europeus realmente "comprometedores"? De salientar apenas alguns: Elungu especializou-se na filosofia de Malebranche; Hountondji escolheu Husserl e Comte; Senghor comentou as teses de Teilhard e de Chardin; Towa trabalhou Hegel, Ngindu começou o seu livro sobre Laberthonnière, e Ugirashebuja concluía a sua pesquisa sobre Heidegger. Nestas iniciativas observa-se uma notável mediação entre o rigor de um exercício filosófico e as fantasias de uma revolta política: o texto comentado é um espelho que revela o próprio ao leitor ou ao comentador. A partir de uma epistemologia idealista surgem questões e proposições que, por um lado, parecem próximas da estética política de Sartre para a libertação do Terceiro Mundo e, por outro lado, transpõem para a geografia africana as críticas de Foucault e Lévi-Strauss sobre tais noções como história, cultura, espaço humano e convenções.

Esta clara amplificação é razão suficiente para declarar que apesar da sua violência contra a regra do Mesmo e a história das suas conquistas

sobre todos os regionalismos, especificidades e diferenças, Lévi-Strauss e Foucault, bem como muitos pensadores africanos, pertencem aos sinais do mesmo poder. O que pensam poderia ser considerada uma expressão da "inteligência" do Mesmo. Como o próprio Foucault declarou, referindo-se à sua própria filiação intelectual: "Podemos continuar a filosofar quando Hegel já não é possível? Pode alguma filosofia que não seja mais hegeliana continuar a existir?" E mais precisamente: "para escapar verdadeiramente Hegel inclui uma apreciação exacta do preço que temos de pagar para nos afastarmos dele. Assume que estamos conscientes de até que ponto Hegel, talvez insidiosamente, está próximo de nós; implica um conhecimento que nos permite pensar contra Hegel, do que permanece hegeliano" (1982, p.235). Podemos também relacionar o ponto de vista de Lévi-Strauss com esta mesma origem, ou, mais convincentemente, com o sonho de Kant sobre metafísica e antropologia (ver Lévi-Strauss, 1968).

A aparente profanação representada por estes projectos podia simplesmente ser uma ilusão de óptica. Lévi-Strauss e Foucault são mergulhados na história do Mesmo e nas suas contradições. Eu não diria que os intelectuais africanos estão mergulhados da mesma forma. A paixão que nas obras de Lévi-Strauss e Foucault apresenta teorias sobre a norma, regra e sistema apenas revela e procura rigorosamente definir esta história complexa de uma identidade. Em nome dos mesmos princípios metodológicos, os africanos tendem - apesar das diferenças de linguagem e educação - a duvidar do valor ético destas estimativas (ver Hountondji, 1977; Wiredu, 1980).

A partir dos limites do sistema de poder-saber ocidental, todas estas escolhas parecem estimulantes. Ainda assim, podemos meditar sobre os seus projectos como símbolos possíveis de uma vontade falhada para a transcendência, que expressa agora o seu desejo por um ambíguo novo início. No entanto, é importante salientar que a ideologia africana, como um conjunto de reflexões e questões, avança das mesmas linhas de dissolução que, no reino do Mesmo, permitiram as crises de Lévi-Strauss e Foucault. Metaforicamente falando, na confusão de Nietzsche não existe apenas o silêncio de uma arte e um poder-saber, mas também, insistentemente, existem todas as promessas da velha questão de Kant sobre a possibilidade de uma antropologia: qual a pertinência de se falar sobre humanos?

III. O Poder do Discurso

O Discurso do Missionário e a Conversão de África

De facto, já estou tão acostumado aos paradoxos deste planeta
que escrevi a frase precedente sem pensar
na absurdidade que esta representa.

P. Boulle, *Planet of the Apes*

Não precisamos de muita imaginação para perceber que os discursos missionários sobre os africanos foram preponderantes; foram quer sinais quer símbolos de um modelo cultural, tendo constituído durante bastante tempo, a par dos relatos dos viajantes e das interpretações dos antropólogos, um tipo de conhecimento. No primeiro quarto deste século, tornou-se evidente que o viajante se tinha tornado um colonizador e o antropólogo o seu consultor científico, enquanto que o missionário, com mais veemência do que nunca, continuava, na teoria e na prática, a interpretar o modelo da metamorfose espiritual e cultural africana.

A posição específica do missionário no processo de conversão de África conduziu a resultados muito específicos (Bureau, 1962, pp.248-262). Estes resultados, cruzados com perspectivas ideológicas, promoveram as teorias da alteridade africanas, por um lado, e suscitaram sérias dúvidas relativamente à pertinência dos discursos ocidentais nas sociedades africanas, por outro. Assim, temos dois actores fantásticos: o missionário e o seu sucessor africano, apresentando ambos os seus pontos de vista sobre as políticas de conversão, baseadas naquilo que a cultura africana deveria ser e utilizando a antropologia como um meio de dominar ou libertar os africanos (Hastings, 1979, pp.119-120).

O tema a investigar é a ligação entre a linguagem missionária e o seu impacto ou a negação africana, assim como as derradeiras consequências desta relação para a Antropologia. A investigação é pertinente em face das hipóteses questionáveis sobre as contribuições positivas ou negativas dos missionários para a ideologia africana, e, em geral, as interpretações controversas desta relação na crise dos Estudos Africanos.

Por razões de clareza, abordarei em primeiro lugar o assunto do discurso missionário; em segundo lugar, como se associaram histórica e ideologicamente numa localização antropológica e possuem *ad valorem* responsabilidade na construção de uma ideologia africana da alteridade.

Quanto mais atentamente estudamos a história das missões em África, mais difícil se torna não associá-la à propaganda cultural, às motivações patrióticas e aos interesses comerciais, já que o programa das missões é, na realidade, bastante mais complexo do que a mera transmissão da fé cristã. Do século XVI ao XVIII, os missionários, por todos os "novos mundos", integravam o processo político de criação e ampliação do direito da soberania europeia sobre as terras "acabadas de descobrir" (Keller, Lissitzyn & Mann, 1938). Ao fazerem isso, obedecem às "instruções sagradas" do Papa Alexandre VI na sua bula *Inter Caetera* (1493): derrubar o paganismo e instituir a fé cristã em todas as nações bárbaras. As bulas de Nicolau V - *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455) – já tinham, de facto, concedido o direito aos reis de Portugal de desapropriar e escravizar perpetuamente maometanos, pagãos e negros em geral (Deschamps, 1971). *Dum Diversas* estipula claramente este direito de invadir, conquistar, expulsar e lutar (*invadendi, conquirendi, expugnandi, debellandi*) contra muçulmanos, pagãos e outros inimigos de Cristo (*saracenos ac paganos, aliosque Christi inimicos*) onde quer que estejam. Os reis cristãos, seguindo as decisões do papa, poderiam ocupar os reinos pagãos, principados, domínios, colónias (*regna, principatus, Dominia, possessiones*) e desalojá-los da sua propriedade pessoal, terra e o que quer que tivessem (*et mobilia et immobilia bona quaecumque per eos detenta ac possessa*). O rei e os seus sucessores têm o poder e o direito escravizar perpetuamente estas pessoas (*subjugandi illorumque personas in perpetuam servitutem*). (Ver Bimwenyi, 1981a, pp.621-622)

Os missionários, antecedendo ou seguindo uma bandeira europeia, não apenas ajudaram o seu país natal a adquirir novas terras, mas também cumpriram uma missão "divina" ordenada pelo Santo Padre, *Dominator Dominus*. Foi em nome de Deus que o Papa considerou o planeta seu de direito e criou os princípios básicos da *terra nullius* (terra de ninguém), o que priva os nativos não cristãos do direito a uma existência política autónoma e do direito de possuir ou transferir a propriedade (Witte, 1958).

Se a reforma pôs em causa o poder do Santo Padre de "dar, conceder e doar" terras aos monarcas europeus, o novo axioma, *cuius regio, illius religio*, reforçou a complementaridade entre a actividade colonial e a conversão religiosa. Por exemplo, o reino cristão do Congo foi oficialmente reconhecido pela Santa Sé e pelas maiores marinhas europeias nos séculos XVI e XVII; no entanto, perdeu este estatuto especial no século

do mercantilismo e do protestantismo, o século XVIII. O ideal económico prevalecente de "balança comercial" era inseparável da necessidade de aumentar a riqueza e a força da nação, daí a grande utilidade do comércio e propriedades coloniais.

A participação da Igreja na criação de uma soberania ocidental foi importante antes e depois da reforma. A missa celebrada na Costa da Guiné, em 1481, sob uma grande árvore, mostrando as armas reais de Portugal, simbolizava a posse de um novo território. Entre inúmeros rituais semelhantes, Vasco da Gama edificou um pilar, onde se encontravam gravadas as armas reais portuguesas, na costa Este do reino de Melinda; e Diogo Cão construiu um outro, em 1494, na foz do Rio Congo. Estes símbolos faziam parte de uma cerimónia formal e elaborada de apropriação da *terra nullius*. Normalmente, estas cerimónias apresentavam três características principais (Keller *et al.*, 1938): a) a construção de um símbolo físico patenteando as armas reais, como a coluna (português), um marco ou mesmo um simples monte de pedras (espanhol) ou uma cruz (inglês e francês); (b) uma declaração solene, talvez apresentando as cartas recebidas do rei, anunciando a nova soberania e indicando que a posse é realizada em nome do, ou pelo Rei; (c) a simbolização da nova jurisdição. Normalmente, os exploradores das nações romano-católicas realizavam uma missa, enquanto os anglo-saxónicos simbolizavam o seu controlo sobre a terra com uma fórmula sagrada ou decreto legal. Por exemplo, a 5 de Agosto de 1583, integrado na cerimónia de tomada de posse da Terra Nova, Sir Humphrey Gilbert promulgou um código de três leis, a saber, a criação da Igreja de Inglaterra na colónia; a punição por alta traição por qualquer acto prejudicial para o direito de posse da nova terra da Rainha; e, por "proferir palavras desonrosas para a Rainha, a pena consistirá na remoção das orelhas e a confiscação do navio e dos bens" (ver, por exemplo, Keller *et al.*, 1938).

O missionário desempenhou um papel fundamental no processo geral de expropriação e, subsequentemente, na exploração de todas as "novas terras descobertas". Conforme refere G. Williams, se em muitas áreas a sua presença "ajudou a atenuar a dureza do impacto europeu sobre os indígenas cujas terras foram invadidas e exploradas", o seu "fervor foi aliado, mais do que contrário ao motivo comercial" (Williams, 1967, p.29).

A luta por África no século XIX ocorreu numa atmosfera de reavivamento cristão: a idade do Iluminismo e a sua crítica à religião tinham acabado. A expressão de Coleridge, "a Bíblia encontra-te", foi apropriada para todos os cristãos. Na Europa católica, o Primeiro Conselho do Vaticano reorganizou decisivamente o catolicismo. Um grupo de distintos prelados reavaliou o significado da denominada maldição de Ham, na

expectativa de que "o interior de África poderá participar na solene alegria próxima do triunfo da Igreja" (*Interior Africa solemnis gaudii proximi Ecclesiae triumphi particeps fiat*) (Bimwenyi, 1981, pp.625-626). Além disso, havia um espírito geral de aventura no ar (Rotberg, 1970; Betts, 1975). As rivalidades políticas e económicas europeias serviram de incentivo à acção ultramarina. Acima de tudo, a curiosidade científica e os objectivos filantrópicos conciliaram e confundiram a luta contra a escravatura, as explorações geográficas e os mitos relacionados com "os pobres selvagens africanos" (Hammond & Jablow, 1977).

Três importantes figuras, entre século XV e finais do século XIX, determinaram as modalidades e o ritmo do domínio, colonização e transformação do "Continente Negro": o explorador, o soldado e o missionário (Christopher, 1984). O explorador, nos finais do século XV, procurava o caminho marítimo para a Índia. Mais tarde, este preocupou-se com o mapeamento do continente e, no século XIX, com a compilação de informação e a organização de complexas áreas de conhecimento, como medicina, a geografia e a antropologia. O soldado constituiu a figura mais visível da expansão do poder europeu. Construiu castelos e fortes nas costas, era encarregado das feitorias, participou no tráfico de escravos, e, no século XIX, implementou o poder colonial. Por fim, havia o missionário, cujo objectivo foi, ao longo dos séculos, o mais consistente: expandir "o poder absoluto do Cristianismo" e as suas virtudes.

Entre todos estes "portadores do fardo africano", o missionário foi também, paradoxalmente, o melhor símbolo da iniciativa colonial (ver Kalu, 1977), pois devotou-se com sinceridade aos ideais do colonialismo: a expansão da Civilização, a disseminação do Cristianismo e o avanço do Progresso. A visão de Pringle, em 1820, é bem elucidativa:

> *Entremos numa nova e mais nobre carreira de conquista. Dominemos a África Selvagem pela justiça, a benevolência, o talismã da verdade cristã. Avancemos, por isso, gradualmente, em nome e sob a bênção de Deus, para estendermos a influência moral... e a fronteira territorial da nossa colónia, até que se torne um Império. (Hammond & Jablow, 1977, p.44)*

Obviamente, os objectivos do missionário tinham de incluir as perspectivas políticas e culturais do país da colonização, bem como a visão cristã da sua missão. Com igual entusiasmo, ele serviu de agente de um império político, representante de uma civilização e enviado de Deus. Não existe uma contradição essencial entre estes papéis, dado que todos envolveram o mesmo objectivo: a conversão das mentes e do espaço africano. A. J. Christopher observa com razão que "os missionários, possivelmente mais do que os membros de outros sectores da iniciativa colonial, visavam

uma transformação radical da sociedade indígena... Portanto, procuravam, consciente ou inconscientemente, a destruição das sociedades pré-coloniais e a sua substituição pelas novas sociedades Cristãs à imagem da Europa" (1984, p.83).

Podemos considerar que o discurso do missionário é sempre pré-determinado, pré-regulado, digamos, *colonizado*. Este depende de um discurso normativo já facultado, definitivamente fixado, e que constitui, claramente, "uma ligação vital entre o Cristianismo e a cultura ocidental como um todo" (Dickson, 1984, p.33). O discurso missionário ortodoxo, mesmo sendo imaginativo ou fantasioso, evoluiu no quadro do que, a partir de agora, denominarei de autoridade da verdade. Este é o desejo de Deus para a conversão do mundo em termos de regeneração cultural e sociopolítica, desenvolvimento económico e salvação espiritual. Isto significa, pelo menos, que o missionário não entra em diálogo com os pagãos e os "selvagens", mas deve impor a lei de Deus que ele encarna. Todas as culturas não cristãs têm de sujeitar-se a um processo de redução, ou - em linguagem missionária - de regeneração segundo as normas que o missionário representa. Este projecto é perfeitamente lógico: uma pessoa cujas ideias e missão são provenientes e apoiadas por Deus tem o pleno direito de usar todos os meios possíveis, até a violência, para atingir os seus objectivos. Consequentemente, a "conversão africana", em vez de ser uma consequência positiva de um diálogo - impensável *per se* - acabou por ser a única posição que os africanos poderiam assumir, de forma a poderem sobreviver enquanto seres humanos.

Ao lidar com este tipo de teoria geral, precisamos de modelos de referência, pelo que proponho a referência a três homens: o italiano do século XVII Giovanni Francesco Romano; o africano do século XIX Samuel Ajayi Crowther; o belga do século XX Placide Frans Tempels. Estes indivíduos não foram os melhores missionários nem necessariamente os mais notáveis; no entanto, facilmente percebemos que cada um, no seu tempo, foi um excelente exemplo do forte compromisso com os interesses religiosos e a política imperial.

Giovanni F. Romano, um missionário no Congo, desde 1645 até 1654, publicou em 1648 um relatório com menos de cem páginas da sua viagem e da sua permanência naquele reino da África central (Romano, 1648). Na verdade, ele não apresenta motivos que levem a supor que os congoleses não conseguem entender a mensagem da doutrina. A sua concepção de missão coincide com a prática tradicional. Ocorreu-me que, como missionário, podia ter realizado o mesmo tipo de trabalho com Santo Bonifácio na Alemanha. Ele gaba-se do número de pessoas convertidas, missas celebradas, sacramentos realizados, igrejas construídas, mas não consegue suportar a presença dos Protestantes

Holandeses, aqueles "inimigos da fé católica", *nemici della Santa Fede Cattolica*, que prejudicam a sensação de grandiosidade e unidade europeia. Romano define a sua própria missão como trabalhando "no campo de Deus" *la Vigna del Signore*, e "pregando as notícias de Deus" *predicare la parola di Dio*, aos "pobres e pagãos" congoleses, *questi gentili, quei poveri*, etc. Para um soldado de Deus, isto não exclui a preocupação com os privilégios da posição e a continuação deste reino do Congo cristão amistoso. Romano e os seus colegas intervieram no conflito entre o monarca congolês e um dos vassalos rebeldes, uma vez que o monarca cristão é um tesouro que deve ser preservado a qualquer custo. Ele escreveu a propósito do monarca congolês católico Garcia II: "A devoção que Sua Majestade demonstrou pela nossa religião, convento e escola é algo digno de nota para a eternidade" (Romano, 1648, p.37).

A linguagem de Romano é a da ortodoxia, a expressão de *the Holy Faith*. Neste relatório surgem poucas palavras depreciativas. Nesta descrição etnográfica do reino, os costumes africanos não são curiosos nem bizarros (Mudimbe-Boyi, 1977). À excepção do rei e dos cortesãos, todos os habitantes são pobres e pagãos. Isto não é ortodoxo. Romano descreve uma versão do reino europeu cristão com os seus duques, condes e barões. Com um modelo como este, é perfeitamente normal observar uma hierarquia determinada pelo estatuto social e pela posição, segundo a interpretação corrente no tempo de Romano, e pela vontade de Deus. A única grande diferença entre o modelo e a sua expressão africana aparece numa metáfora de cores – brancos versus pretos: "Os nativos do Congo são todos negros, uns mais do que outros. Quando nascem não são negros, mas brancos e depois tornam-se, gradualmente negros" (Mudimbe-Boyi, 1977, pp.375-383). No centro da crença de Romano encontra-se o desejo de universalidade da lei de Deus. Ao mesmo tempo ele espera ultrapassar a presença de Satanás na *vigna della Christianita* (campo de Cristianismo) africana e promover a *essenza della verita* (essência da verdade).

O segundo modelo é de Samuel Ajayi Crowther. Nascido em 1806, este antigo escravo e nativo de Yorubaland, na Nigéria, foi educado no Fouray Bay College (Serra Leoa) e em Inglaterra. Ordenado ministro, em 1843, da Church Missionary Society, tornou-se o primeiro bispo anglicano, em 1864, "dos territórios da África Equatorial Ocidental sob o domínio da Rainha". Missionário incansável, participou em diversas explorações, entre elas a viagem que relatou no seu *Journal of an Expedition Up the Tshadda Rivers*, publicado em 1855.

Crowther acreditava que África se podia regenerar sem a ajuda de outros (Mester, 1980b, p.72; Sane, 1983, pp.60-83). No entanto, ao apresentar a sua experiência, tende a referir-se à classificação contemporânea de

"selvagens" e, a partir desta perspectiva, constrói o seu próprio projecto de conversão dos seus irmãos africanos à civilização e ao Cristianismo. Sobre, por exemplo, a sua expedição de 1854 à República do Níger, Crowther relembra:

Perguntei se os habitantes de Gomo eram pagãos ou maometanos e fui informado que eram todos pagãos; os homens usavam uma espécie de tecido em torno do ventre, mas as mulheres usavam apenas algumas folhas verdes. Ao perguntar se eram canibais, recebi uma resposta negativa. (Hammond & Jablow, 1977, p.36)

O que é interessante nesta pequena citação são as implicações da classificação, sobretudo as características escolhidas: paganismo, nudez e canibalismo. Ocidentalizado, Crowther tenciona relatar objectivamente um caso etnográfico, mas descreve nitidamente o síndrome de selvajaria. Conforme D. Hammond e A. Jablow expõem de forma correcta:

As atitudes básicas que relacionam de forma arbitrária estas qualidades basicamente não relacionadas - paganismo, nudez, canibalismo - são as que atribuem todas as diferenças culturais a uma única categoria de selvajaria; e um traço que distingue um selvagem de um europeu torna-se um índice para a existência de outros traços que integram a síndrome. (Hammond & Jablow, 1977, pp.36-37)

De facto, longe de responsabilizar Crowther pela síndrome, sinto-me inclinado a considerar que ele expressa os sinais de uma *Episteme*, partilha simplesmente uma hipótese evolucionista intensa, uma tendência para ver nos africanos apenas estas características indexadas e, assim, de seguida, indicar a necessidade de regeneração através de uma conversão cultural e espiritual (ver figura 2).

	Premissa	**Mediadores**	**Objectivos**
Estatuto	Primitivismo	Conversão	Civilização
Símbolos	Pagão (maldade)	Cristianismo	Cristão (bondade)
Ou sinais	Nu (criança)	Educação	Civilizado (adultos)
	Canibal (besta)	Evolução	"Evoluído" (ser humano)
Método	Pressupostos antropológicos	Missiologia, antropologia aplicada, pedagogia	Ciências coloniais

Figura 1 - Modelo Ideológico de Conversão: Regra Colonial

O meu terceiro modelo é o belga Placide F. Tempels, um missionário da África Central, entre 1933 e 1962, e autor de *Bantu Philosoohy*. Placide Tempels foi um estudante sério e atento da cultura Bantu, apesar das alegações contrárias produzidas sobretudo por antropólogos profissionais e filósofos, que tendem a enfatizar a formação formal como a condição *sine qua non* para o excelente trabalho. Tempels viveu mais de dez anos entre o povo Luba Katanga, partilhando a sua língua e cultura, quando decidiu publicar as suas experiências (1979, pp.3-25). Em vez de um tratado filosófico, a sua *Bantu Philosoohy* podia ser compreendida simultaneamente como uma indicação de percepções religiosas, a expressão da dúvida cultural sobre o suposto atraso dos africanos e um novo manifesto político para uma nova política para promoção da "civilização" e do cristianismo. Mas esta complexidade não é a comummente discutida quando os especialistas se referem à filosofia de Tempels.

Convém recordar que a *Bantu Philosophy* se baseia em ideias muito simples, a saber: primeiro, que em todas as culturas a vida e a morte determinam o comportamento humano, ou seja, todo o comportamento humano depende de um sistema de princípios gerais; segundo, se os Bantu são seres humanos, há motivos para procurar os fundamentos das suas crenças e do seu comportamento ou o seu sistema filosófico básico. A partir desta posição, Tempels tenta "uma verdadeira aproximação aos indígenas", rejeitando o "mal-entendido e fanatismo da etnologia do passado e da anterior atitude de aversão" (Prefácio de Possoz em Tempels, 1959, pp.13-15). Isto implicava o questionamento das doutrinas clássicas sobre evangelização, civilização e colonização (Tempels, 1959, pp.167-189).

Estes três modelos - Giovanni Francesco Romano, Samuel Ajayi Crowther e Placide Frans Tempels - significam a autoridade da verdade, os seus sinais e o seu discurso. Podemos percepcionar neles a manifestação de uma ideologia comum. Eles são, todos eles, pessoas para quem o compromisso perante Deus é essencial. Mais concretamente, acreditam que são os responsáveis pela salvação de África. Para eles, isto significa a promoção dos ideais da civilização cristã. Definitivamente, eles acreditam conhecer os meios correctos para a conversão de África. Em suma, dão razão à observação de M. Certeau sobre "a *credibilidade* de um discurso é o que faz antes de tudo os crentes agirem de acordo com ele" (Certeau, 1984, p.148).

Nesta avaliação do Cristianismo de um ponto de vista africano, Eboussi-Boulaga, o filósofo dos Camarões, crê que o discurso dos missionários sempre foi, em geral, apresentado como um discurso de redução filosófica e de intolerância ideológica:

O Cristianismo é o herdeiro da razão grega e é a continuação e a realização da revelação judaica. Com estes dois traços, critica a falsidade de outras religiões e denuncia o seu carácter mitológico. O seu elemento apropriado é a linguagem e a história, mas não as regiões obscuras do cosmos nem do imaginário. É por isso que concorda com a modernidade e resiste melhor do que outros sistemas à corrosão da modernidade, à decepção do mundo em que existe. (Eboussi-Boulaga, 1981, p.35)

Ao partilhar esta crença na superioridade do Cristianismo, exposta nas suas características essenciais, ou seja, na sua identificação com a razão, a história e o poder, o discurso do missionário sempre apresentou, segundo Eboussi-Boulaga, cinco características principais. Em primeiro lugar, é a linguagem do menosprezo, à medida que ridiculariza essencialmente os deuses pagãos. E não devemos esquecer que o Cristianismo, desde o seu nascimento, se apropriou tanto da única forma de verdadeira comunicação com o divino como da única imagem correcta de Deus e da magnificência de Deus. Em segundo lugar, é a linguagem da refutação ou da redução sistemática: todas as religiões pagãs constituem o lado negro de um cristianismo branco transcendental e esta oposição metafórica simboliza a oposição do bem e do mal, Deus e Satanás. A terceira característica ilumina os objectivos programáticos do missionário: a sua acção é suportada por uma linguagem de demonstração que reflecte a verdade de Deus. De forma a conseguir o menosprezo e a refutação das crenças e práticas não cristãs, o missionário enfatiza a coerência histórica e virtudes de transformação da fé cristã. As categorias religiosas e bíblicas entram na lógica da sua civilização, tornando assim sagrado um modelo cultural e conferindo-lhe um selo divino. Consequentemente, surge uma quarta característica: a regra da ortodoxia cristã que relaciona a Fé com o conhecimento da única Verdade. Este é o pilar da crença na supremacia da experiência europeia, o suporte de um conjunto fantástico de princípios que representa os seguintes aspectos: que a característica cristã reside na qualidade da Fé e não na sua grandiosidade moral; que é a Fé que promove e dá sentido à ética e não o oposto. O último traço do discurso do missionário relaciona-se com estes dois axiomas e o seu significado teológico: é uma linguagem que lhes obedece. O discurso do missionário e a práxis provam que nenhuma actividade humana pode ter êxito enquanto o verdadeiro Deus não for reconhecido.

Preferiria simplificar esta perspectiva analítica de Eboussi-Boulaga apresentando um esquema mais simples. A linguagem de irrisão do missionário é essencialmente uma posição cultural, a expressão de uma perspectiva etnocêntrica. A refutação e a demonstração reflectem o momento etnocêntrico inicial e são explicitamente direccionadas para

a redução intelectual que complementaria as regras da ortodoxia e da conformidade. Temos assim três momentos de violência, em vez de tipos, na linguagem missionária. Teoricamente, expressam-se através dos conceitos de irrisão, refutação-demonstração e ortodoxia-conformidade.

Tendo em consideração a teologia da salvação do missionário, e mais precisamente as políticas gerais de *conversio gentium*, torna-se evidente que a mesma violência está associada ao processo espiritual e cultural de conversão na união hipostática (ver Figura 3). Todos os missionários, independentemente das suas denominações, operam de acordo com o mesmo cânone de conversão.

A sua linguagem depende de três aspectos importantes que são sempre considerados dados e garantidos: local, mediadores e objectivos. Todos eles tendem a integrar objectivos culturais e religiosos, sendo a missão no seu todo orientada para a promoção cultural e salvação espiritual dos "selvagens". Assim, por exemplo, a pregação da Santa Fé de G. F. Romano a "estes necessitados" também implicava o envolvimento nos assuntos políticos para perpetuar uma política cristã em África dependente do Ocidente. O bispo Crowther estava preocupado com a cristianização e a ocidentalização do "primitivo nu, canibal e pagão". Tempels referiu-se à sua filosofia de civilizar o povo Bantu da seguinte forma: "Se os Bantu não puderem ser educados por uma civilização cristã, não o serão por nenhuma outra" (1959, p.186).

As categorias pertinentes resultam de uma combinação estrutural. Por um lado, os comentários etnográficos sobre os povos africanos são dispostos de acordo com a perspectiva da sua possível conversão; por outro lado, símbolos socioculturais designam a passagem do primitivismo à civilização.

	Locais	**Mediadores**	**Objectivos**
Estatuto	Primitivismo	Conversão	Civilização ocidentalizada e cristianismo
Símbolos	Doença	para apresentar para restaurar	Saúde
	Desordem (loucura, ilusões satânicas e corrupção)	para estabelecer (modelos cristãos de fé e comportamento)	Ordem
	Escuridão	para promover	A Luz de Deus e a Civilização
Método	Irrisão	Demonstração	Conformidade

Figura 2. A Teologia Missionária da Salvação

Uma tese evolucionista expressa a conversão da selvajaria e da escuridão de Satanás na luz da civilização e do reino de Deus. A transformação é, por vezes, descrita como uma introdução ou recuperação da saúde de um universo doente, o estabelecimento da ordem num mundo de desordem, loucura, corrupção e ilusões diabólicas (ver Pirotte, 1973; Fernandez, 1979). Na sua forma padrão, o processo de conversão que é o caminho para uma "vida civilizada" apresenta-se gradualmente: no nível mais inferior encontramos primitivos ou pagãos; estes, infectados pela "vontade de se tornarem ocidentalizados", catecúmenos; o apogeu do seu desenvolvimento atinge-se quando se tornam cristãos ou "evoluídos", ou seja, indivíduos ocidentalizados. Assim, a linguagem do missionário apresenta três abordagens principais: irrisão das denominadas religiões primitivas e dos seus deuses, refutação e demonstração para convencer os africanos desenvolvidos e uma imposição das regras da ortodoxia e da conformidade para os convertidos.

De forma bastante inevitável a Fé Cristã tem sido durante muitos anos... inextricavelmente associada a esta agressão ocidental. Mas deve-se admitir sinceramente que durante estes séculos os missionários da Igreja Cristã assumiram em conjunto que a civilização ocidental e o cristianismo eram dois aspectos do mesmo presente que com os poderes conferidos devem oferecer ao resto da humanidade. Esta suposição era por vezes bastante consciente e afirmada de forma explícita. Mas em nenhum dos casos somos chamados a julgar os nossos pais. A sua sinceridade não pode de forma nenhuma ser disputada. (Taylor, 1963, pp.5-6)

Fundamentalmente, uma suposição evolucionista foi expressa com base numa antropologia dualística (ver Ngimbi-Nseka, 1979, p.10 e pp.18-19). Conforme referiu Benedito XV na sua encíclica, *Maximum Illud* (1919), os missionários devem ser determinados na oposição a Satanás e na atribuição da salvação às "pobres pessoas da África vitimizadas por forças más". No entanto, notamos que Romano se concentrou nos mediadores e nos objectivos mais do que nos locais. E Tempels duvidou absolutamente do processo clássico de conversão: ele não tinha a certeza, no mínimo, que a assimilação seria a melhor forma e detestava os "evoluídos" que ele considerava as más cópias dos europeus. Além disso, ele não acreditava que cristianizar significasse impor uma antropologia filosófica ocidental (Tempels, 1962). No entanto, a posição de Tempels não implicava uma negação completa do dualismo essencial, apenas indicava outro tipo de orientação para a promoção da ortodoxia e conformidade. A ênfase na ontologia Bantu, por exemplo, significa que ele acreditava na possibilidade de criar uma "nova civilização cristã" sem destruir os valores Bantu ou os seus principais princípios subjacentes,

o conceito e a realidade de "força vital" (ver, por exemplo, Mataczynski, 1984; Donders, 1985). Esta perspectiva é apenas uma nova forma de demonstrar e promover a essência da ortodoxia, continuando o objectivo a ser o mesmo: "O Cristianismo é o único desfecho possível para o ideal Bantu" (Tempels, 1959, p.186).

Tempels não está sozinho ao analisar as novas políticas para a integração do cristianismo nas culturas africanas, no cristianismo etíope e no Islão africano, e as igrejas sincréticas por todo o continente testemunham a vitalidade de um processo de indigenização (Monteil, 1980; Sundkler, 1964; Barrett, 1968; Brenner, 1984). Na década de 1960, Taylor detectou três elementos que considerou estruturantes do desafio africano do cristianismo: (a) A religião cristã é "inerentemente ocidental" e "falha na correspondência às necessidades *sentidas* pela Ásia e pela África"; (b) Este desafio coloca uma questão radical: "poderá a fé cristã não apenas provar a sua capacidade de dar resposta às profundas necessidades humanas dos nossos tempos, como também conseguir que as pessoas de diferentes origens se sintam em casa no novo mundo?"; (c) "A Igreja Cristã ainda não enfrentou o problema teológico da coexistência com outras religiões" (Taylor, 1963, pp.6-8).

Em todo o caso, o aparente sucesso do Cristianismo é alarmante. Depois de um século de evangelização, a comunidade Cristã representa hoje cerca de 45% da população do continente. Note-se que já num relatório do Banco Mundial, em 1984 era salientado que a população total da África subsariana, que aumentou de 270 milhões em 1970 para 359 milhões em 1980, tenderia a duplicar na viragem do século e seria sensivelmente mais do que o triplo no ano 2020 (Banco Mundial, 1984). Nesta altura, a Igreja Católica tinha setenta e sete milhões de membros, contando as denominações Protestantes com cinquenta milhões de seguidores; a Igreja Copta etíope, trinta milhões de membros e alguns membros independentes de igrejas locais aproximavam o número de membros cristãos para os 200 milhões. Se nos lembrarmos que, pela conversão, e sobretudo pelo crescimento populacional desproporcionado (ver Banco Mundial, 1984, pp.82-83), a comunidade Cristã ganha entre cinco a seis milhões de novos membros todos os anos, tornava-se evidente que no ano 2000 África teria a maior concentração de cristãos no mundo (Barrett, 1970; Meester de Ravenstein, 1980a, p.215; Donders, 1985, pp.1-30). A tendência era na altura semelhante relativamente o aumento do número de sacerdotes. Um relatório estatístico do Vaticano mostrava que no Catolicismo o número do clero diocesano estava a aumentar em África, na América do Sul e na Oceânia. Na América Central, os valores continuavam "quase os mesmos". Na América do Norte, o relatório apontava uma "ligeira quebra" e a "redução mais notável"

encontrava-se na Europa. Mas a alteração mais significativa era o aumento ou a queda da percentagem de seminaristas em diversas partes do mundo. Em África subiu de 6,7%, em 1973, para 10,7%, em 1983, enquanto na América do Norte caiu de 19,2% para 10,9% no mesmo período. Na Europa, a percentagem desceu de 41,1% para 34,4%.

Se o Catolicismo Europeu parecia estar a envelhecer perigosamente, o dinamismo do seu parceiro africano parecia um milagre incrível: mosteiros eram construídos; surgiam e organizavam-se com sucesso novos movimentos religiosos, activistas e carismáticos; não existiam escolas em número suficiente para os potenciais catequistas nem existiam conventos suficientes para as freiras. Não havia lugares suficientes nos seminários para os candidatos a sacerdotes e, contudo, apesar do aumento da vocação, sobretudo em países com as maiores taxas de fertilidade - Quénia, Nigéria, Tanzânia e Zaire - o número de padres era considerado reduzido. De acordo com o documento estatístico do Vaticano mencionado anteriormente, em 1983 a Europa tinha 58,2% dos padres do mundo, com 33,3% dos católicos do mundo; a América do Norte tinha 17,1% dos padres do mundo para 7,7%de católicos; a América do Sul tinha 8,4% dos padres do mundo para 28,1% dos católicos do mundo; e África tinha 4,3% dos padres para 8% dos católicos do mundo (ver também Laurentin, 1977; Meester de Ravenstein, 1980a, p.214). Relativamente a outras denominações cristãs, é de notar que, por exemplo, a comunidade Quaker mais populosa do mundo vive no norte do Quénia e é no Uganda que encontramos a igreja anglicana estatisticamente mais importante do mundo.

A questão é então: até que ponto é que esta África convertida é mesmo cristã? A. Hastings propõe uma resposta vaga e prudente:

> *No que respeita aos Católicos e Anglicanos, talvez o progresso [dos Cristãos] pudesse ser traçado de uma forma geral mas fiável pelo declínio das taxas de casamento eclesiástico. A sua massa de devotos, vasta e amorfa, culto, crença, superstição, novas ligações de fraternidade tão frequentemente estruturadas de formas que dificilmente concordam com as regras de Roma, Genebra ou Canterbury, podem demonstrar ser o legado eclesiástico mais duradouro deste quarto de século (Hastings, 1979, p.279).*

Esta avaliação não responde à questão nem explica por que é que a Cristianização parece tão atractiva. No seu livro sobre *Non-Bourgeois Theology* (1985), Donders salienta o apelo do milagre de Deus em Jesus e o desejo de ser membro de uma nova *communitas* ou comunhão (ver também Oduyoye 1986, pp.97-108). Também se refere a uma razão cultural: a necessidade de uma conversão antropológica.

David Barret acredita que um dos principais motivos para os africanos se sentirem tão atraídos pelo Cristianismo (e pelo Islão) é pela comunidade que oferece. Na opinião dele, a base do movimento de conversão deve-se ao facto de os africanos se estarem a afastar das suas religiões tribais locais, porque já não vêem "salvação" nessas organizações. Querem pertencer a uma comunidade religiosa e humana maior. (Donders, 1985, p.32)

De facto, isto parece-se com a explicação clássica de Baeta: "a missão não era meramente uma base para ensinar a disciplina cristã... e para disseminar a Fé: era também o bolso de [uma] nova civilização invasora" (1968, p.15)

Numa importante análise da Cristianização Africana, de Meester de Ravenstein enumera três antinomias: a complexidade da crítica africana à Cristianização ocidental, que implica a possibilidade de um grau zero da Cristianização; a dificuldade de reunir os valores "tradicionais" africanos e a gratuitidade absoluta do presente de Deus; a oposição fundamental entre a religião de Cristo e a herança religiosa africana (1980a, pp.43-50). Estas avaliações de observadores conhecedores mostram claramente a realidade confusa da Cristianização Africana. Observemos a sua história recente.

A partir de 1950, surgiram novas orientações para a indigenização da Igreja (Nyamiti, 1978; Hastings, 1979). Gradualmente, as políticas oficiais mudaram da etapa inicial de adaptação, que insistia na Africanização de alguns aspectos externos (música, hinos, etc.), para um exame do conteúdo da Cristianização num contexto africano. Novas instalações determinaram uma perspectiva completamente diferente: "a cultura pagã" é considerada e analisada como um campo abandonado no qual os sinais de Deus já existem (Figura 4). Assim, se só pode existir um objectivo – o Cristianismo – os métodos são arbitrários e devem ser modificados e adaptados às circunstâncias e culturas (Taylor, 1963, p.124). Os intelectuais africanos apelaram a que a "Igreja lidasse com as práticas tradicionais e com a visão do mundo que estas crenças e práticas implicam" (Hastings, 1979, p.119; ver também Kalu, 1977).

O que melhor ilustra esta corrente é *Visage africain de l'eglise* (1962) de Gravand, *Un visage africain du christianisme* (1965) de Mulago, *Clairières métaphysiques africaines* (1967) de Bahoken e *New Testament Eschatology in an African Background* (1971) de Mbiti. Nestas contribuições, os autores favorecem explicitamente a procura da mensagem essencial do Cristianismo, uma que penetrasse nas formas de pensar e de viver africanas. Surge um novo vocabulário e, em princípio, abrange novas formas de evangelização: africanização, indigenização, naturalização, adaptação do Cristianismo. Alguns teóricos chegam a falar de "indigenização da doutrina" e da "Mensagem" (Bimwenyi, 1981a, p.231).

Nos círculos católicos romanos, as normas da nova política são relativamente bem explicadas em dois documentos oficiais de Pio XII: *Evangelii Praecones* (1951) e *Fidei Donum* (1957).

O que este vocabulário ambivalente introduz e significa é uma deslocação da responsabilidade quanto ao futuro do Cristianismo (ver, por exemplo, Chipenda, 1977 e Setiloane, 1977). Historicamente podemos referir-nos a *Des Prêtres noirs s'interrogent* (1956), uma colecção de artigos de padres negros e uma reflexão profundamente nacionalista sobre o Cristianismo, como a primeira manifestação explícita de uma nova corrente radical. Ironicamente, foi durante este período que foram produzidas na antropologia contribuições positivas e agradáveis sobre as religiões africanas. Estas incluem *Les Religions d'Afrique Noire* (1954) de Deschamps, *African Traditional Religion* (1954) e *Witchcraft* (1958) de Parrinder, *Divinity and Experience* (1961) de Lienhardt, *La Notion de Dieu chez les Balubas du Kasaï* (1956) de Van Caeneghem, *Le Sens religieux des primitifs* (1963) de Schebesta, *Les religions de l'Afrique* (1964) de Damann, uma tradução do seu *Die Religionen Afrikas* de 1963, *African Systems of Thought* editado por Fortes e Dieterlen (1965). Os clérigos africanos leem estes livros para procurar formas de transformar a religião tradicional ou, pelo menos, de usar alguns dos seus elementos no processo de adaptação do Cristianismo (Mulago, 1959). Na sequência da independência, alguns deles tornam-se claramente radicais: suspeitaram da boa-fé das descrições antropológicas e começaram a questionar o próprio significado das teologias da adaptação (Bimwenyi, 1980a, pp.172-89).

	Premissas	Mediadores	Objectivos
Estatuto	Cultura Pagã	Conversão	Cristianismo
Símbolos	Campo abandonado	Plantar, cultivar o campo africano para espalhar as boas sementes	Cristianismo adaptado
	Pilares fundamentais do Cristianismo nas tradições pagãs	Estabelecer e construir a Igreja	Cristianismo Indigenizado
Método	Avaliação crítica das premissas	Demonstração	Conformidade

Figura 3 – A Teologia Missionária da Salvação

Em primeiro lugar, o conceito de "adaptação" foi descrito por todos, por cristãos africanos e por missionários. Embora não se considerasse que submetia a Igreja ao diálogo

religioso com a tradição africana e, talvez por causa disso, à adaptação, como meio através do qual a Igreja africana podia desenvolver o seu próprio estilo de vida, o conceito foi muito bem recebido. Só muito lentamente se percebeu que o conceito de adaptação possuía em si as sementes da superioridade ocidental e domínio perpétuo. A reacção foi bastante violenta. (Shorter, 1977, p.150)

O facto é que mesmo no momento do manifesto dos padres negros (1956), a procura de um Cristianismo africano já estava envolta nos temas de autenticidade cultural e independência. Significava claramente uma rejeição relativa das interpretações de antropólogos e missionários sobre as tradições e religiões africanas, bem como da presença colonial.

A procura caracterizava-se por dois aspectos principais: a leitura nacionalista e a introdução de uma ruptura intelectual na história colonial. Por exemplo, Kagame questiona a competência de Tempels e faz uma viagem de regresso às suas raízes em *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956), no qual descreve a ontologia, a criteriologia, psicologia, cosmologia e ética ruandesa Bantu. Receio que Shorter confunda os problemas de método e motivação ideológica quando afirma que "é apenas porque Kagame se inspira na filosofia Europeia que os africanos pensam em exprimir o pensamento tradicional do seu povo como um sistema conceptual" (1977, p.24). A inspiração é uma coisa, o objectivo outra. O que Kagame fez foi usar o modelo aristotélico para demonstrar que, contrariamente às opiniões aceites por antropólogos e missionários, o seu povo sempre tivera uma "filosofia" bem organizada e sistemática. Ele tencionava abalar explicitamente os mitos que sustentavam as políticas coloniais e os programas da Igreja para um Cristianismo adaptado (1976). Filosoficamente, poderíamos debater a hipótese de Kagame sobre a possibilidade de filosofias colectivas e não explícitas. No entanto, ideologicamente, o seu trabalho foi bastante importante, se considerado como uma resposta às hipóteses sobre culturas "pagãs" e as premissas das políticas de adaptação (ver Figura 4).

Da mesma forma, A. Makarakiza publicou *La Dialectique des Barundi* (1959); E. B. Idowu, *Olodumare, God in Yoruba Belief* (1962) e *Towards an Indigenous Church* (1965); E. Mveng, *L'Art d'Afrique noire, Liturgie et langage religieux* (1965) e E M. Lufuluabo uma série de folhetos que apresentavam e analisavam a religiosidade tradicional relativamente ao Cristianismo (1962, 1964a e b, 1996). O conceito de monoteísmo africano apareceu de forma nítida e foi usado com cada vez maior frequência. Na verdade, refere-se ao conceito de W. Schmidt sobre revelação primitiva (1931) e confere respeitabilidade ao que anteriormente era denominado por crença pagã e politeísta. Uma das principais hipóteses do método de Schmidt é a existência de uma teoria universal ou "filosofia" que cada

comunidade humana expressa da uma forma distinta e de acordo com as suas próprias necessidades. Esta filosofia seria sempre e por todo o lado particular nas suas manifestações religiosas, culturais e históricas, mas universais na sua essência. A sua presença marca a diferença entre sociedades humanas e comunidades animais (Schmidt, 1933-1949). Uma revelação primitiva pode assim ser deduzida de todas as culturas humanas e, com isso, um monoteísmo básico. O conceito de revelação primitiva ainda não clarificou, até ao momento, as questões teóricas que lhe subjazem, apesar das discussões brilhantes e visões estimulantes apresentadas por Mulago (1973) e Bimwenyi (1968, 1981a). K. Dickson pensa até que

> *não existem soluções fáceis para o problema da relação entre Deus e os deuses; e o uso de termos como monoteísmo e politeísmo é muito menos elucidativo do que se pensa, dado que perturbam a discussão. (Dickson, 1984, p.58).*

Por outro lado, a força de ideias para a autonomia política e cultural teve um impacto directo no pensamento religioso. Durante o Encontro Internacional de Escritores e Artistas Negros, em 1959, em Roma, a Comissão de Teologia elaborou um texto onde pedia outro Cristianismo em África. No âmbito do catolicismo, dois padres jesuítas dos Camarões - Mveng e M. Hebga - foram activos nesta área e a sua influência marcou as discussões sobre possíveis formas de reconciliar o Cristianismo com a Africanidade (Bumwenyi, 1981a, pp.227-230). Uma teologia da encarnação foi promovida com uma ênfase especial em novas premissas: negritude e personalidade negra como expressões de uma civilização africana, a história africana com os seus próprios símbolos como uma preparação para o Cristianismo e, por fim, a experiência da escravidão, exploração e colonização como sinais do sofrimento dos escolhidos de Deus (Figura 5). A característica mais surpreendente destas posições intelectuais reside na distinção teórica entre o programa da libertação política que deveria permitir uma transformação da civilização tradicional e o repensar do Cristianismo como uma parte integrante na cultura local (Idowu; 1965; Hebga, 1963; Tchidimbo, 1963). Existe um motivo para esta orientação, escreve M. A. Oduyoye, uma teóloga do Gana:

> *A crise de identidade em África, sobretudo entre os urbanos, os educados à forma ocidental e os cristãos, pode atribuir-se à perda de uma perspectiva dinâmica da vida, que advém de saber e viver a história religiosa e cultural. Não podemos esperar que aqueles que não sabem contar a sua história, que não sabem de onde são originários, oiçam a chamada de Deus para o seu futuro. (Oduyoye, 1986, p.54).*

Propus recentemente que na década de 1960 era evidente um objectivo e que é agora possível discernir as principais tendências que contribuíram para a construção progressiva da teologia da encarnação (Mudimbe, 1983a, pp.94-95), sendo as seguintes:

a) Um forte interesse na Africanização do Cristianismo desde que permitisse o divórcio entre o Cristianismo e a história e cultura ocidentais e introduzisse as características africanas na Igreja.
b) A procura de um elemento africano no campo da teologia e nas actividades religiosas, que poderia acompanhar os objectivos ideológicos para a autonomia política e cultural. Esta tendência caracteriza sobretudo os teólogos romano-católicos africanos.
c) Um profundo interesse nas religiões tradicionais, conduzindo à suposição de que, no geral, os trabalhos dos antropólogos e dos missionários não são de confiança nem aceitáveis, incentivando assim novos programas e projectos que serão da responsabilidade de académicos africanos (ver também Chipenda, 1977; Setiloane, 1979; Oduyoye, 1986).

Seria incorrecto simular que a maioria dos missionários apoiava a nova perspectiva africana. As políticas oficiais da Igreja em finais de 1950 e inícios de 1960 eram tão confusas quanto as dos poderes coloniais (Hastings, 1979, pp.159-174). Apesar do facto de a Igreja ter formado a maioria dos líderes nacionalistas e intelectuais, e também das inúmeras dúvidas relativas ao compromisso da Igreja perante os princípios da supremacia ocidental em África, muitos missionários não saudavam o resultado das ideologias da alteridade e não apreciavam de forma alguma as doutrinas da independência africana. Para além dos medos políticos, havia o sentimento que estas novas teorias abriam uma nova era e significavam o fim das iniciativas missionárias em África. De acordo com Hastings, ao comentar o significado da assembleia do Conselho Missionário Internacional que decorreu no Gana, em 1958:

> *As igrejas do terceiro mundo estão a tornar-se independentes e a antiga relação missionária que implicava claramente uma situação de dependência deve inevitavelmente acabar. Que papel restaria agora aos missionários? (Hastings, 1979, p.120)*

	Premissas	Mediadores	Objectivos
Estatuto	Civilização tradicional africana (Personalidade negra--Negritude)	Conversão	Uma civilização africana moderna (Personalidade negra-Negritude)
Símbolos	História africana, Muçulmanos e herança europeia Uma experiência particular: escravidão, exploração, colonização	Alteridade	Cultura africana (Weltanschauungen africana, cristianismo africano)
Método	Ciência Social	Ideologia africana	Autonomia

Figura 4 - A Teologia da Encarnação

A questão era pertinente. Em meados da década de 1960 a iniciativa tornou-se africana e, falando de forma geral, integrava as teses gerais de um novo modelo de conversão (Meester de Raventstein, 1980a). A ênfase é então colocada nas novas premissas: negritude, herança e experiência africanas. Tende a apresentar a conversão em termos de integração crítica para o Cristianismo, ou seja, por um lado, afirmando a autonomia cultural e, por outro, definindo o Cristianismo como uma forma de efectuar em Cristo uma herança espiritual autenticamente africana (Mulago, 1981, p.43; Bimwenyi, 1981b:47-60). Eboussi Boulaga escreveu adequadamente que pelo menos para os africanos, a emergência de um "Assunto nosso" africano foi o maior fenómeno humano da segunda metade deste século (1978, p.339). Assim emergiram dois grandes fenómenos (ver Figura 5). O primeiro foi uma grande ênfase na história e uma nova antropologia como meio para uma melhor compreensão da tradição e da identidade africana. Isto conduziu, em 1966, à criação de centros de religiões africanas. Em institutos pastorais, em Bodija (Nigéria), Bukumbi (Tanzânia), Cocody (Costa de Marfim), Kinshasa e Lubumbashi (Zaire), etc., normalmente deu-se origem a programas realistas que tinham em consideração as línguas nativas, os costumes locais e as relações sociais de produção. Em segundo lugar, tornou-se evidente uma admirável convergência ideológica: os interesses dos teólogos africanos combinaram-se com os nacionalismos locais e as orientações da *African Society of Culture* (ASC) e da *Présence Africaine* (Paris) quanto ao significado das religiões africanas (Basse, 1977, pp.129-138; Muzorewa, 1985, pp.37-56; Oduyoye, 1986, pp.45-55). Além disso, uma sequência de reuniões académicas na década de 1960 redefiniu o conceito de conversão e os objectivos do estudo das religiões africanas, enquanto ao mesmo tempo se alargava

o âmbito da crítica da antropologia e da filosofia das missões cristãs em África (Agossou, 1977; Appiah-Kubi & Torres, 1977):

1955: Sobre África e o Cristianismo. Reunião. (Acra, Gana).
1959: Sobre o Cristianismo, Africanismo e Teologia. Reunião. Subcomissão de Teologia, Segundo Congresso de Escritores Africanos. (Roma, Itália).
1961: Sobre religiões africanas. Colóquio ASC (Abidjan, Costa do Marfim). Resumo publicado em *Présence Africaine*, Paris, 1962.
1963: Publicação ASC. African Personality and Catholicism. Paris: Présence Africaine.
1963: Reincarnação e Vida Mística de acordo com as Religiões. Congresso (Estrasburgo, França). Resumo: *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*. 1965.
1965: Sobre as religiões tradicionais africanas. Congresso (Bouaké, Costa do Marfim). Resumo: *Les religions africaines traditionnelles*. Paris: Seuil.
1966: Sobre teologia africana. Conferências das igrejas africanas. (Ibadan, Nigéria). Resumo: *Pour une théologie africaine*. Yaoundé: Clé, 1969.
1968: Renovação da Igreja e de novas Igrejas. Colóquio. (Kinshasa, Zaire). Resumo: Renouveau de l'église et nouvelles eglises. Mayidi: Revue de Clergé Africain, 1969.
1969: Compreender religiões africanas: *A la rencontre des religions africaines*. Secretariatus pro Non-Christianis. Roma: Libreria Editrice Ancora.
1970: Sobre a Religião Africana como Fonte de Cultura e Civilização. Colóquio ASC. (Cotonou, Benim). Resumo: *Religion africaine comme source de valeurs de culture et de civilisation*. Paris: Présence Africaine. 1972.

Na década de 1970, a reavaliação das classificações clássicas era generalizada entre os académicos africanos (Hebga, 1976; Kalilombe, 1977; Ngindu, 1979). Nas conferências académicas, já ninguém se preocupava com a evidência científica do passado. Os académicos africanos agora preferiam lidar directamente com as questões que diziam respeito à responsabilidade africana na teologia e nas ciências sociais, bem como nas humanidades (Glele, 1981; Ngindu, 1985). Nos estudos religiosos, as reuniões teológicas mais estimulantes foram as seguintes: em 1976, a Assembleia de Teólogos do Terceiro Mundo (Dar es Salaam, Tanzânia) e o Colóquio Pastoral de Koumi (então Alto Volta); em 1977, a Conferência sobre a Civilização Negra e a Igreja Católica, em Abidjan, e a reunião de Acra, que conduziu à criação da Associação de Teólogos Africanos Ecuménicos (Appiah-Kubi & Torres, 1977); e, em 1978, o Congresso sobre Religiões e Cristianismo Africano (ver Arrighi, 1979).

O resultado deste processo poderá ser muito bem ilustrado através de duas citações dos Católicos Romanos Africanos.

A primeira é do Cardeal Joseph-Albert Malula, Arcebispo de Kinshasa:

O cristianismo africano não pode existir sem a Teologia africana. Isto implica que devemos clarificar que existem relações entre a religião autêntica que nos foi trazida através de Cristo e as religiões em geral, por um lado, e as religiões africanas, por outro. Como África possui hoje os seus próprios teólogos, esta tarefa pertence em primeiro lugar aos teólogos africanos. (Malula, 1977, p.23)

A segunda é do Cardeal Paul Zoungrana, Arcebispo de Roma:

Para além de recusar todo o domínio externo, o nosso desejo é o de associar profundamente a herança cultural africana, que durante demasiado tempo foi incompreendida e rejeitada. Longe de ser um esforço superficial ou folclórico para reviver algumas tradições ou práticas ancestrais, é uma questão de construir uma nova sociedade africana cuja identidade não é conferida pelo exterior.

Os cardeais, mesmo os africanos, não são normalmente extremistas. Pelo contrário. As afirmações de Malula e Zoungrana indicam claramente as preocupações da década de 1980: uma análise da complementaridade existente entre o Cristianismo e as religiões africanas; uma teologia africana da encarnação, considerada responsabilidade dos teólogos africanos; e, por fim, uma procura permanente de uma identidade a partir de um contexto antropológico positivo (Tshibangu, 1977, pp.29-31). E. McVeigh também referira, em 1980, que:

África atingiu a sua maturidade teológica e o Cristianismo africano procura novas interpretações para a sua fé. É um tempo de turbulência e fermentação, mas também um tempo de agitação. Acontece algo novo, algo único e importante. (McVeigh, 1980, p.91)

Será este impulso no sentido de um novo discurso puramente activista? Expressa a nível intelectual uma confusão que implica uma possível transformação de referência ideológica? É óbvio que se parecem impor novas normas no contexto dominado até agora pelas vozes dos missionários, antropólogos e administradores coloniais (ver, por exemplo, Thomas, Luneau & Doneux, 1969; Emmet, 1972; Pratt, 1972.; Hallen, 1976; Oduyoye, 1986). Podemos dizer que o que está em causa para os africanos é simplesmente a apropriação de uma iniciativa que se baseia no que paradoxalmente fundou o poder e o conhecimento do sistema colonial (ver, por exemplo, Mazrui, 1974). Conforme refere T. Okere:

Daí a originalidade peculiar da cultura africana. Significa a experiência comum de um trauma do tráfico de escravos, a humilhação que advém da colonização, de assalto à religião tradicional, de nova independência política ganha, da exploração económica presente, do estado ambivalente de hesitar no limiar da era industrial. (Okere, 1978, p.279)

As interrogações que transportam a iniciativa caem por vezes num tipo de activismo espiritual demagógico. No entanto, isso não é tão importante como a luta por uma ortodoxia definida em termos de diferença histórica e cultural.

A um nível muito geral e vago, a principal característica do novo discurso é a sua própria autodefinição como um discurso de sucessão. (Mveng, 1978, pp.167-176). Se observarmos com atenção, pode dividir-se em dois géneros complementares: um incide sobre as técnicas de interpretação e de reformulação dos sinais anteriormente considerados de paganismo e primitivismo e que, hoje, são classificados como religião e discrição simbólica de Deus; o segundo género tende a focar-se no direito de ser o Outro e, assim, nas exigências epistemológicas da iniciativa (ver, por exemplo, Ngindu, 1985). No primeiro caso, os estudos avaliam os valores do passado em termos das exigências presentes e do futuro das comunidades africanas, invertendo assim a ordem da descrição antropológica clássica. A fecundidade antropológica baseou-se na abordagem a "organizações primitivas" como sistemas fechados (ver, por exemplo, Mubengayi, 1966; Mulago, 1973; Bujo, 1975; Massamba, 1976; Hebga, 1979). No segundo caso, o debate ideológico e filosófico concentra-se na diversidade da experiência humana. Consequentemente, estuda a relatividade das gramáticas culturais e políticas, que, na sua singularidade, comprovam um significado oculto essencial sob a superfície (por exemplo, Tshibangu, 1974; Boesak, 1977; Adoukounou, 1981; Eboussi-Boulaga, 1981; Bimwenyi, 1981b). Em ambos os casos, vemos que o novo discurso sobre a diferença africana veicula uma procura da verdade ambiciosa e explícita. Como tal, gera e explica a sua própria presença na história e no conhecimento presente sobre as realidades africanas (por exemplo, Eboussi-Boulaga, 1978, pp.339-370; Ela & Luneau, 1981).

Uma terceira tendência é claramente política: a teologia negra da África do Sul. Influenciada pela teologia da libertação da América Latina e pelo movimento dos direitos civis da América do Norte, esta corrente expressa-se em termos do tema do Êxodo reproduzido num contexto moderno (Boesak, 1977; 1984a e b; Tutu, 1984). A sua formulação baseia-se em três princípios essenciais: a importância de ter em consideração o contexto sociopolítico no qual os humanos vivem, a obrigação de aproximar a dignidade humana como preocupação fundamental, (a prática teológica encontra-se assim com a práxis política) e a crença de que a fé cristã não transcende as ideologias (Boesak, 1977, pp.99-122). Uma compreensão tão radical da teologia pode apenas chocar contra os dois tipos de discurso anteriores, sobretudo contra o primeiro. Segundo Buthalezi, por exemplo, a teologia da indigenização não é aceitável por

dois motivos: "significa fazer um exercício superficial para adequar o ensino cristão já culturalmente expressivo ao pensamento africano..." e "a ênfase que este procedimento coloca na vida e no pensamento africanos não é realista, uma vez que envolve recordar o passado que não é crucial para o africano nas presentes circunstâncias socioeconómicas e políticas (in Dickson, 1984, pp.127-128). Tanto quanto sei, até ao momento apenas Eboussi-Boulaga (1981) abordou os limites intelectuais e as ambiguidades desta orientação teológica radical. De facto, esta tendência considera-se a si própria como teologia aplicada e remete explicitamente para as políticas daqueles que se tornariam príncipes de uma nova organização do poder. Ao fazer isto, junta-se ao serviço de novos chauvinismos e ídolos políticos, repetindo o sonho do missionário de conciliar a glória de Deus e o poder de César.

Na sua intenção, bem como no seu poder, o novo discurso sobre o Cristianismo é claramente o resultado da reprodução intercultural. Podemos escolher evidenciar a sua ambiguidade (Ralibera, 1959, pp.154-187) ou mesmo rever as questões paradoxas que permitiram a sua emergência. Em primeiro lugar, surge a questão de saber quem pode ou deve falar sobre África e a partir de que ponto de vista. Em segundo, existe a questão de promover os "discursos" sobre outros, agora que aprendemos uma lição essencial a partir da crítica do discurso antropológico e missionário: os "selvagens" podem falar, não apenas quando a sua própria existência e as suas tradições estão em risco, mas também para avaliarem os procedimentos e as técnicas que pertencem à descrição da sua existência, tradições e crenças (ver Appiah-Kubi & Torres, 1977, pp.189-195; Ngindu, 1985).

No entanto, à medida que o novo discurso africano compreende o seu próprio percurso e destino em termos de ruptura epistemológica (Bimwenyi, 1981a; Eboussi-Boulaga, 1978, 1981), podemos parar nesta reivindicação e questionar a sua situação. Isso pode ser feito através de três questões: Quem fala? A partir de que contexto? Em que classificação e em que sentido são as questões pertinentes? Eu proponho que uma das melhores formas de responder a estas questões poderá ser uma cuidadosa reescrita das relações que existiram entre a etnografia africana e as políticas de conversão.

A influência da Antropologia: Etnografia e as Políticas de Conversão

Devo agora admitir que me adaptei com uma facilidade espantosa às condições de vida na minha gaiola...

até me acostumei de tal forma a esta situação que durante mais de um mês,
sem sentir como era bizarra e degradante,
não fiz qualquer tentativa para pôr um fim à mesma.

P Boulle, *Planet of the Apes.*

A Antropologia participou na colonização e promoveu aquilo que MacGaffey denominou de "a fase mitológica", com hipóteses "fundadas numa série de oposições binárias que contrastavam as virtudes da civilização europeia com a sua suposta ausência de África". Mas agora estou convencido que, conforme sugere MacGaffey ao citar G. I. Jones, "os etnógrafos inicialmente descritivos eram mal servidos pelas construções especulativas dos antropólogos amadores cujas teorias utilizavam" (MacGaffey 1981, p.236). Acredito que o amadorismo contribuiu fortemente para uma fundação sólida da antropologia. A sua presença teve, na minha opinião, exactamente o mesmo estatuto que também teve o amadorismo durante a emergência da disciplina nos séculos XVIII e XIX (ver Hodgen, 1971). A bibliografia sobre antropologia da África Central, por exemplo, está repleta de trabalhos de amadores, sobretudo missionários, que são documentos importantes com informação antropológica. MacGaffey pensa que:

O trabalho de missionários, padres e etnógrafos amadores que tratam de crenças ou ritos religiosos africanos não deve ser necessariamente considerado antropológico... A escrita de europeus sobre África apresenta-se em África com autoridade uniforme como o produto de ciências, propriedade europeia em si a que, segundo o que lhes dizem, os africanos devem aspirar; um relato etnográfico desta escrita deve reconhecer que muito do que foi produzido é de pobre qualidade e que o que é bom não conseguiu substituir as representações incorrectas de África na, digamos, imprensa popular. Todos nós gostaríamos de reconhecer a nossa sociedade pelas melhores façanhas e tendemos a esquecer ou a desculpar como anormalidades as suas mediocridades, horror e erros. (MacGaffey, 1981, p.265)

Isto não está errado. Porém, há pelo menos dois aspectos que gostaria de abordar. O primeiro diz respeito à autoridade antropológica e o segundo à interpretação etnográfica.

É em nome da ciência que MacGaffey estabelece a distinção entre antropologia fiável e não fiável. Por outras palavras, a ciência é ciência e não deveria ser confundida com o seu oposto. Mais precisamente, embora a antropologia "boa" partilhe a mesma estrutura epistemológica da "má", são diferentes por natureza: a má é má na medida em que não

obedece a regras da "autoridade antropológica", ou seja, usando uma expressão de E. E. Evans-Pritchard, "um hábito científico da mente". Conforme ele afirma:

É verdade que alguns missionários eram homens bem formados e tinham aprendido a falar fluentemente as línguas nativas, mas falar fluentemente uma língua é muito diferente de a compreender, conforme observei com frequência em conversa entre europeus, africanos e árabes... Para alguém que não realizou um estudo aprofundado das instituições, hábitos e costumes nativos no próprio contexto do nativo (ou seja, bastante longe do posto administrativo, missionário e comercial) na melhor das hipóteses pode surgir uma espécie de dialecto intermediário através do qual é possível comunicar as questões da experiência e interesse comuns. (Evans-Pritchard, 1980, p.7)

Eu percebo bem o ponto de vista de Evans-Pritchard quando ele escreve, a propósito dos teóricos evolucionistas, que "nenhum dos antropólogos, cujas teorias sobre religião primitiva tiveram grande influência, esteve perto de povos primitivos. É como se um químico nunca tivesse considerado necessário entrar num laboratório" (1980, p.6). No entanto, eu não partilho a opinião na crítica ao conhecimento dos missionários. Se alguns missionários, conforme ele refere, eram "homens bem formados", também é justo reconhecer que um grande número deles era, por formação, bem versado, não apenas nas ciências sociais, mas também na antropologia académica. Além disso, se falarmos seriamente de ocidentais que, longe dos postos ocidentalizados, viviam com os africanos e partilhavam a vida quotidiana, referimo-nos aos missionários. Existem registos e provas. Contrariamente ao que se passava com os antropólogos, cuja maioria da pesquisa de campo durava dez meses ou, no melhor dos casos, dois ou três anos, muitos missionários passaram todas as suas vidas entre os africanos. E, no geral, um olhar objectivo aos factos indica que a sua compreensão existencial dos hábitos e costumes locais é e foi muitas vezes extraordinária. Se houver uma diferença entre as interpretações dos missionários e dos antropólogos, esta resulta da particularidade intelectual das suas respectivas missões. De forma a "salvar almas", o missionário desempenha a tarefa de integrar o seu conhecimento da comunidade local no processo de redução assente numa teologia da salvação definida na historicidade ocidental. Por outro lado, o antropólogo deseja contribuir para a história da humanidade prestando uma grande atenção a todas as suas peculiaridades regionais e interpretando-as de acordo com uma classificação metodológica de análise de generalização que também depende da mesma experiência histórica ocidental (ver, por exemplo, Stavenhagen, 1971; Schwarz, 1979, 1980).

Além disso, quanto à credibilidade, tanto o missionário como o antropólogo usam o mesmo argumento, que poderá ser questionado por "nativos": "Eu conheço-os" ou "Eu vivi com eles". Ao escrever sobre este princípio de autoridade, J. Clifford afirmou recentemente de forma assertiva: "muitos etnógrafos... ainda se encontram perdidos no modo experimental, produzindo asserções antes de qualquer hipótese ou método de investigação; o 'Eu estive lá' do etnógrafo como membro ou participante. Claro que é difícil falar muito sobre a experiência. Tal como a intuição, ou a temos ou não a temos, e a sua invocação possui frequentemente laivos de mistificação" (Clifford, 1983, p.128). Se pudéssemos especular sobre o significado desta autoridade, também poderíamos admitir que a autoridade do missionário não faz mais sentido do que a do antropólogo. No entanto, existe uma profunda diferença. Tanto o missionário como o antropólogo fingem ser "bilingues" num contexto africano. Mas o primeiro, em termos gerais, refere-se a uma experiência existencial, enquanto o último usa uma autoridade experiencial; o primeiro pode falar fluentemente a língua indígena; o segundo, em geral, preferiria usar o "tipo de dialecto intermédio" de Evans-Pritchard. O primeiro procura reduzir os "primitivos" à sua fé e aos seus pressupostos culturais; para o segundo, os "primitivos" constituem um "tópico objecto" que poderá ou não adequar-se a um contexto científico e que deve ser tido em conta. Existem fundamentalmente dois problemas principais: um, de compreender culturas, e o outro, relacionado com o significado da interpretação oferecida.

A um nível básico, quando os missionários e os antropólogos regressam do "contexto primitivo", referem-se ao mesmo contexto. Usando o exemplo e as palavras de M. Hollis: os antropólogos e os missionários não sabiam nada sobre os "nativos" quando começaram e parecem ter descoberto tudo o que sabem no final. Isto é bom; como é que eles sabem que os nativos, por vezes, entendem o que entendem? No que diz respeito à antropologia, M. Hollis tem uma resposta: "duas possíveis respostas são que ele observa o seu comportamento e que traduz as afirmações deles" (1981, p.228). Esta explicação é aborrecida, uma vez que a maioria dos antropólogos fala apenas um dialecto. Como poderiam traduzir uma língua local que desconhecem, e que, paradoxalmente, o missionário partilha com os "nativos"? De facto, esta questão é terrivelmente mal apresentada e transformou uma oposição de "missões" num problema de competência na interpretação de textos culturais e do assunto em causa. De qualquer forma, o exagero demonstra pelo menos que, por uma questão de princípios, o conceito de um missionário como antropólogo devia ser concebível. Com efeito, apesar dos preconceitos clássicos na disciplina, nenhuma questão ontológica impede um

missionário de adquirir a consciência metodológica e as aptidões necessárias de um bom investigador de campo. Ele poderia então, tal como os melhores especialistas, exercer antropologia, ou seja, construir pontes entre duas culturas, dois "textos", o seu e o local, e assim criar uma representação clara da sua própria experiência criativa. Neste caso, bem como no de um antropólogo, conforme refere R. Wagner, "o resultado é uma analogia ou um conjunto de analogias, que "traduzem" um grupo de significados básicos noutro, e que se pode dizer que participa em ambos os sistemas de significado ao mesmo tempo e da mesma forma que o criador" (1981, p.9).

Atentemos noutra imagem de Hollis baseada na Teoria da Coerência. Como metáfora, devíamos considerar a organização cultural africana como um texto. Pelo seu treino e missão, o missionário é e deve ser um intérprete "descrente". O antropólogo, em princípio, devia ser "crente", caso contrário o seu projecto científico deixa de fazer sentido. O missionário preocupa-se com uma conversão completa do texto, o antropólogo com a compreensão da sua racionalidade interna. É por o missionário ser, geralmente, um descrente, que o antropólogo tende a rejeitar as suas interpretações como aproximações. Ao expressar esta opinião, o antropólogo esquece-se frequentemente de que o missionário ou, pior ainda, o "nativo" poderá recordá-lo que ele não é perfeitamente bilingue e, portanto, apesar dos seus antecedentes científicos, a sua construção intelectual poderá muito bem ser uma "invenção" questionável.

Podemos contestar que não é esta a questão. De um ponto de vista arqueológico, preferiríamos salientar que tanto os relatos dos missionários como os dos antropólogos atestam a mesma *episteme*. Com a sua variedade e contradições, os discursos debatem explicitamente os processos europeus de domesticação de África. Se estes discursos tiverem de ser associados a alguma coisa, deve ser aos sinais intelectuais europeus e não às culturas africanas.

Assim, Tempels pode ser associado a M. Griaule e Evans-Pritchard e, da mesma forma, *Bantu Philosophy* (Tempels, 1959) deve ser lido em ligação a *Dieu d'eau* (Griaule, 1948, 1965) e *Social Anthropology and other Essays* (Evans-Pritchards, 1962). Todos eles partilham uma perspectiva similar, uma fé idealista na potencialidade da "cultura" africana, expressa através de uma metáfora agrária, e a crença de que a colonização é um acidente providencial e uma vantagem histórica. A análise deste facto e a sua possível avaliação (por exemplo, Adotévi, 1972; Leclerc, 1971; Augé, 1979) mostram que, como convenientemente refere G. Vilasco: "todas as fases que encontraram tanto o projecto etnológico como o seu objecto são consideradas com uma "deformidade primária" ou um

grande vício, por outras palavras "esta obliteração da contemplação que produziu uma ideologia da civilização" (Vilasco, 1983, p.23).

Apesar das suas opiniões críticas, Tempels, Griaule e Evans-Pritchard ainda dependem do legado de Lévy-Bruhl, Frazer, Morgan e Tylor que, após a *Loi des trois états* de A. Comte, promoveu uma ruptura da condição humana. E, infelizmente, estamos todos conscientes das mistificações de acordo com as quais todas as culturas atravessam uma série de fases evolucionistas: da magia, passando pela religião até à ciência; da selvajaria, passando pelo barbarismo até à civilização; da promiscuidade sexual, passando pela matrilinearidade e por fim a patrilinearidade. Tempels, Griaule e Evans-Pritchard acreditam que a administração colonial poderia usar a sua ciência e experiência para implementar a conversão da sociedade nativa. Conforme refere Evans-Pritchard:

> *Se os que controlam a política acreditam na prosperidade material, literacia ou o que quer que seja, estes sentem que devem dá-las aos povos do seu império colonial. Quer o façam bem ou mal, é uma questão de filosofia moral, não de antropologia social. (Evans-Pritchard, 1962, pp.119-110)*

Por outras palavras, é possível que esta perspectiva idealista veja e descreva o valor dos costumes locais que o poder colonial não tolerará. Ao mesmo tempo, a descrição pode ajudar os administradores a compreender a cultura indígena e a melhor dominá-la. No entanto, o insatisfeito Evans-Pritchard, que gostaria de ter sido um conselheiro do governo sobre a política colonial, afirma:

> *Não acredito que [o conhecimento antropológico] possa ser aplicado em alguma medida na administração e na educação senão neste sentido cultural muito geral – na influência que possui para modelar a atitude dos europeus face aos povos nativos. (Evans-Pritchard, 1961, p.122)*

Tanto Tempels como Griaule experienciaram os mesmos sentimentos ambíguos a propósito da missão colonial. A civilização humana era ocidental aos olhos dos colonizadores e os africanos não eram, pelo menos para Tempels, em finais da década de 1930, perfeitamente humanos. O que eram, quer puras crianças quer seres humanos incipientes necessitando de formação, era simplesmente o resultado da aplicação dos padrões ocidentais num contexto não ocidental.

Podemos considerar esta perspectiva geral, dado que a nível teórico transcende a denominada diferença entre a antropologia francesa e britânica. Portanto, não concordo com J. Copans (1971a) nem com a visão tradicional que opõe franceses e britânicos, salientando os aspectos

metafísicos dos primeiros por oposição ao pragmatismo e empirismo dos segundos. Este tipo de distinção é provavelmente pertinente no que respeita à classificação das políticas intelectuais. De um ponto de vista epistemológico, as abordagens francesas e britânicas significam essencialmente as mesmas coisas: redução e aculturação (ver, por exemplo, Harik & Schilling, 1984). Além disso, os motivos ideológicos básicos são os mesmos. Em primeiro lugar, a importância do legado de Durkheim em ambas as escolas está na base da responsabilidade do académico europeu na modelação do saber de África, sobretudo em termos da classificação e interpretação de hierarquias nos sistemas políticos e religiosos. Em segundo, as razões essenciais que conduziram à organização do Instituto Africano Internacional na Grã-Bretanha, em 1926, e à criação do Instituto de Antropologia, em França, têm origem numa filosofia de conquista idêntica.

A essência da antropologia em França e na Inglaterra é a mesma. Os seus tons circunstanciais e expressões variam, mas o seu objectivo parece idêntico (Leclerc, 1972). Paradoxalmente, Lévy-Bruhl, apesar da sua oposição à "escola antropológica inglesa", reflectiu de melhor forma a ideologia vitoriana, segundo a qual a evolução da cultura, paralelamente à evolução das espécies, explicava a superioridade da Europa em consequência dos resultados biológicos e culturais. Mas foi em Inglaterra que os antropólogos sociais e culturais mais recorreram à doutrina de Durkheim no que respeita às sociedades primitivas.

De facto, de uma perspectiva histórica mais geral, podemos observar três géneros complementares de "discursos" que contribuíram para a invenção de uma África primitiva: o texto exótico sobre selvagens, representado pelos relatos dos viajantes; as interpretações filosóficas sobre uma hierarquia de civilizações; e a pesquisa antropológica do primitivismo. A complementaridade destes discursos é óbvia. É percebida como uma unidade na consciência ocidental. O texto exótico domina no século XVII. No século XVIII, complementa as classificações de pessoas e civilização do Iluminismo. No século XIX, uma ideologia de conquista aparece nas sagas dos exploradores, teorias dos antropólogos e na implementação da política colonial. No entanto, até ao início da luta por África, as distinções históricas de géneros apenas podem ser relativas.

Tanto quanto sei, ainda ninguém elaborou um estudo detalhado sobre a influência dos escritores gregos e latinos na invenção europeia de África. A síntese de Miller (1985, pp.23-28) sobre a ambivalência da negritude na antiguidade é demasiado breve e, como tal, um pouco controversa. Refere-se à tese de Snowden (1970), de acordo com a qual os gregos e os romanos eram apenas culturalmente preconceituosos e distinguiam os civilizados dos *bárbaros*, independentemente da raça: "Os gregos e

os romanos não atribuem um estigma especial à cor, considerando o cabelo amarelo ou os olhos amarelos como um mero acidente geográfico, não tendo desenvolvido nenhuma teoria racial especial sobre a inferioridade de pessoas mais negras como 'os negros'" (Snowden, 1970, p.176). O problema é mais complexo do que isso. Na mesma linha do argumento de Snowden, poderíamos salientar, conforme o fez A. Bourgeois, evidências de assimilação e integração cultural: "Os gregos viajaram até África; inversamente, os negros visitaram ou viveram na Grécia" (Bourgeois, 1971, p.120). Aconteceu o mesmo em Roma. Mas o que demonstram estes casos? Referimos aqui apenas um dos numerosos contra-exemplos: durante o reinado de Hadrianus (A. D. 76-138), foi negado um prémio ao poeta Florus, de uma província africana, porque, de acordo com uma testemunha, "o imperador... não desejava ver a coroa de Júpiter ir para África" (ver, por exemplo, Schilling, 1944, p.26; Mudimbe, 1979). A análise de Miller é estritamente uma correcção da interpretação de Snowden.

Um estudo sistemático das percepções dos Antigos levou à distinção de três problemas principais. O primeiro é uma questão de cuidadosamente localizar e descrever as fontes, avaliando depois a sua credibilidade. Por exemplo, na sua apresentação das fontes gregas da história africana (1972), Mveng começa por mencionar que uma rápida consulta de *Die Fragmente der griechischen Historiker* de F. Jacoby, mostra que, das 943 páginas da Parte III, existem 276 páginas que se referem ao Egipto, sessenta à Etiópia, nove à Líbia e oito a Cartago, para um total de 355 páginas (Mveng, 1972, p.13). Este é um convite ao aprofundamento da pesquisa, não a um encerramento. Um vasto campo de investigação aguarda os académicos. A segunda questão diz respeito ao conteúdo das fontes e às "geografias" físicas e culturais que revelam. Como podemos hoje ler estes textos e dar sentido à informação e representações que oferecem? Por fim, há uma questão de método que é dupla. Por um lado, como podemos discriminar entre o mito e os factos observados quando são oriundos de géneros tão diversos como o drama (por exemplo, Ésquilo, Aristófanes, Sófocles), a poesia (por exemplo, Calímaco, Homero, Píndaro), a mitografia (por exemplo, Apolodoro), os textos técnicos e herméticos (por exemplo, Hesíquio, Hipócrates, Xenófanes) e a história e a geografia (por exemplo, Agatárquides, Diodoro, Heródoto, Plínio)? Ao mesmo tempo, ao reunir informação, temos de respeitar um movimento oculto que é responsável pelas diferenças cronológicas nos métodos de descrição dos *barbaroi* em geral. Apresentando isto de forma mais concreta, penso que é óbvio que Diodoro e Plínio, que descrevem o norte de África cinco séculos após Heródoto, adicionaram e transformaram um conhecimento antigo, integrando-o na ordem da sua cultura contemporânea.

O mapa etnográfico de Heródoto é detalhado, das fronteiras egípcias ao lago Tritónio. Cada "tribo" ou comunidade encontra-se bem tipificada com base nalguns paradigmas importantes: habitação, espaço social, comida, características físicas, religião e costumes de casamento. O lago é o ponto de referência de Heródoto. Ele expande as suas associações mitológicas, retornando aos Argonautas (iv, 179) e, sobretudo, à sua tradição grega em termos de sacrifício e costumes: "os habitantes da região do lago Tritónio fazem sacrifícios sobretudo em nome de Atena, próxima de Tritão e Posídon" (iv, 189). O relato de Heródoto das regiões a oeste do lago torna-se vago. Assim, por exemplo, as distâncias em relação aos "Ammonians", aos "Garamantes" e outras "tribos" expressam-se em termos de dias de viagem. Ele escreve: "Eu sei e posso dizer os nomes de todos os povos que habitam o cume até ao Atlantes [no Monte Atlas], mas não mais do que isso" (iv, 185). Assim sendo, ele descreve os nómadas que vivem em "casas móveis" (iv, 190), comem carne, bebem leite, não tocam na carne das vacas (iv, 186). Ele nota que a ocidente do lago Tritónio, o país é selvagem, cheio de animais selvagens e criaturas estranhas: "humanos com cabeça de cão", "pessoas sem cabeça" e "seres humanos que têm os olhos no peito", para além de muitas outras criaturas não fabulosas" (iv, 191).

A crónica de Plínio segue diferentes normas. Primeiro, segue do oeste para o este, especificamente da *Mauretaniae* para as regiões do extremo este da Líbia, do sul do Egipto e as cidades etíopes de Napata e Meroë. Em segundo lugar, e mais importante, Plínio avalia os países e as pessoas em termos de presença ou ausência de romanos. Uma das ilustrações mais espantosas poderá ser a sua reflexão sobre a Etiópia e a cidade de Napata: *nec tamen arma Romana ibi solitudinem fecerunt*, "Não foram as forças de Roma que tornaram o país um deserto" (N.H. vi, xxxv, 182). A geografia de Plínio descreve as colónias romanas e descreve grupos étnicos em termos de aliança política, autonomia relativa e oposição ao poder romano. A geografia revela a expansão do *Imperium Romanun*: reinos conquistados e novas colónias na Mauritânia (Traducta Julia, Julia Constantia, Zulil, Lixus, etc.), cidades de cultura romana na costa do Mar Mediterrâneo (Portus Magnus, Oppidum Novum, Tipassa, Rusucurium, etc.), postos fronteiriços estratégicos nos limites do Deserto do Saara (Augusta, Timici, Tigavae etc.) e, por fim, os centros romanos nas províncias de *Numídia*, África e *Cirenaica*.

A partir deste espaço normativo, que é o equivalente à região do lago Tritónio de Heródoto, apercebemo-nos do significado de "uma geografia de monstruosidade", ou seja, dos espaços desconhecidos e dos seus habitantes. No século V D. C., Heródoto afirmava: "na minha opinião, não existe uma parte da Líbia de grande excelência que possa ser comparada à

Ásia ou à Europa, senão a região agora conhecida pelo mesmo nome que o rio Cinypus" (iv, 198). Quinhentos anos mais tarde, Plínio descreveu o norte de África em termos de transformações propiciadas pela civilização (NH, v, r, 14). No entanto, a sua geografia de monstruosidade espelha fielmente a descrição de Heródoto. Ao espaço imenso de monstros humanos de Heródoto que vivem na parte leste da Líbia, Plínio opõe uma área específica em torno do "rio negro que possui a mesma natureza do Nilo" (N.H. V, Vita, 44). Aí vivem seres vivos estranhos: pessoas que não têm nomes individuais, habitantes de cavernas que não têm linguagem e vivem da carne das cobras, os "*Garamantes*" que não praticam o casamento, os "Blemmyae" que são acéfalos, sátiros, andam descalços, etc. (NH, V, VIII, 45-46). Desejo apenas referir que a etnografia dos Etíopes de Diodoro de Sicília (Livro iii) está em conformidade com este modelo. Também é antitético e apresenta dois tipos de Etíopes. Existem os "civilizados", que habitam na capital Napata e cuja história é transformada para melhor pelo rei com educação grega, Ergamenes. Depois existe a maioria, o outro grupo étnico, que são selvagens ('agrioi) e de cor negra (melanes).

Durante séculos, os factos questionáveis de Heródoto, Diodoro de Sicília e Plínio foram amplamente aceites. No século XVI, por exemplo, John Lok, que supostamente encontrou os africanos ocidentais, apresentou uma descrição que derivou obviamente das fontes clássicas: ele descreveu "Negros, pessoas com uma forma de viver desagradável, sem um Deus, uma lei, uma religião"; "outras pessoas cujas mulheres são comuns"; "a região denominada de Troglodítica, cujos habitantes vivem em cavernas e tocas: pois estas são as suas casas e a carne das serpentes a sua carne"; "e pessoas sem cabeças, com os olhos e as bocas no peito". Esta é uma fiel recitação de Heródoto (ver, por exemplo, Livro iv), Diodoro de Sicília (ver Livro III) e Plínio (ver Livro V). No outro extremo, os antropólogos do século XIX descrevem o paradigma essencial da invenção europeia de África: Nós/Eles. Expressam com frequência a convicção de que os africanos são a negação de toda a experiência humana ou são, pelo menos, uma excepção exemplar em termos de evolução.

As diversas perspectivas filosóficas do Iluminismo não rejeitaram esta hipótese (Duchet, 1971; Meek, 1976). Num discurso mais técnico, o Iluminismo definiu as características da selvajaria. Assim, a explicação de Voltaire sobre a diferença humana com base na metáfora da diferença das árvores de uma floresta e o princípio de Buffon da evolução humana dependendo do uso das capacidades intelectuais fazem parte da própria tradição que inclui os relatos de viajantes europeus. A sua particularidade reside na sua consciência da possibilidade de traduzir as experiências de pessoas estranhas e reduzi-las a modelos teóricos, em vez de os

apresentar como exóticos e incompreensíveis. No seu *Discourse on the Origin of Inequality*, bem como no seu tratado sobre *The Origin of Language*, nesta óptica, Rosseau sugere que a desigualdade é produzida pela sociedade. Ele reivindica que os primitivos vão além do estado natural e define o homem natural como fictício. Contudo, desta sua dialéctica de necessidade e liberdade emerge uma escada pormenorizada de culturas, definida diacronicamente. Até poderíamos relacionar o discurso crítico do Iluminismo com o primitivismo, a origem histórica de pessoas e a sua identificação como objectos de estudo de variações subsequentes destas teorias. Estas incluem as páginas desdenhosas de Hegel sobre negros e "selvagens", em geral, e a afirmação de Lévy-Bruhl segundo o qual os primitivos parecem paralisados num estado de pré-logismo, milhares de anos antes da civilização ocidental. Mais recentemente, encontramos a interpretação de K. Jaspers da história dos primitivos que simplesmente desaparecem na presença da cultura ocidental e a teoria de evolução cultural de B. Malinowski, envolvendo o sonho africano de se tornar "se não europeu, então pelo menos mestre ou parcialmente mestre de alguns dispositivos, posses e influências que aos seus olhos constituem a superioridade europeia" (ver Jahn, 1961).

De facto, os nossos três géneros de discurso constituem variações sobre um único discurso. Mais precisamente, revelam o mesmo *rácio* arqueológico que os criam e explicam. Se esta análise for correcta, a questão da responsabilidade pela dependência destes géneros de discurso face ao seu locus epistemológico de possibilidade é, em larga medida, a da explicação dos procedimentos intelectuais para reduzir a alteridade não ocidental à uniformidade ocidental; ou, de um ponto de vista diacrónico, o de estabelecimento da sua ordem de aparecimento.

Proponho dois períodos e, portanto, dois tipos de conhecimento sobrepostos em África: antes e depois da década de 1920, ou, usando um marcador, antes e depois de Malinowski. Antes de 1920, este conhecimento foi organizado numa congruência substancial com a "existência" ocidental e constitui na sua expressão o lado negativo daquele espaço que Foucault descreve como campo sociológico "onde o indivíduo que trabalha, produz e consume oferece a si próprio uma representação da sociedade na qual esta actividade ocorre, dos grupos e dos indivíduos que a constituem, dos imperativos, sanções, ritos, festividades e crenças que a mantêm e regulam" (1973, p.377).

O evolucionismo, funcionalismo, difusionismo, independentemente do método, reprimem a alteridade em nome da uniformidade, reduzem o diferente ao já conhecido e, assim, escapam fundamentalmente à tarefa de dar sentido a outros mundos (ver Ake, 1979; Copans, 1971b; Coquery-Vidrovitch, 1969a; Mafeje, 1976). É mais do que uma questão

de limitações metodológicas. Este etnocentrismo limitador testemunha um tipo de determinismo epistemológico. Um bom exemplo é *Theories of Primitive Religion* de Evans-Pritchard. O livro divide as teorias em duas categorias, psicológicas e sociológicas, sendo as psicológicas subdivididas ainda em teorias "intelectualistas" e "emotivas". Enquanto a tendência psicológica é representada pelos trabalhos de Max Müller, Herbert Spencer, Edward Tylor, James Frazer, Andrew Lang, R. R. Marret, R. H. Lowie e G. Van Der Leew, a orientação sociológica pode encontrar-se nos trabalhos de Fustel de Coulanges, E. Durkheim e Robertson Smith. Após ler na conclusão que já nenhuma das teorias mantém a popularidade, a primeira reacção é de espanto. No entanto, após uma análise mais aprofundada, um leitor atento apercebe-se que Evans-Pritchard destaca os limites metodológicos no estudo das religiões e culturas não ocidentais.

> *Tudo isto corresponde a dizer que teremos de prestar contas pelos factos religiosos em termos da totalidade da cultura e sociedade onde se encontram... devem ser vistos como uma relação entre partes num sistema coerente, fazendo cada parte sentido apenas em relação a outros sistemas institucionais como um conjunto de relações mais amplas. (Evans-Pritchard, 1980, p.112)*

Assim, para Evans-Pritchard, todas as interpretações anteriores eram, na melhor das hipóteses, questionáveis por causa de dois erros: sendo o primeiro as hipóteses evolucionistas, e o segundo, "que para além de serem teorias de origem cronológica, eram também teorias de origem psicológica" (1980, p.108). Evans-Pritchard também usa a hipótese "se eu fosse um cavalo". Ele pretende dizer com isto que cada académico tentou imaginar como pensaria se fosse um primitivo, depois retirou conclusões a partir destas introspecções fúteis. De acordo com Evans-Pritchard, é Lévy-Bruhl que se aproxima de uma abordagem correcta das religiões primitivas (1980, p.81).

Evans-Pritchard acreditava que "se quisermos ter uma teoria sociológica geral da religião, teremos de tomar em consideração todas as religiões e não apenas as religiões primitivas; e apenas desse modo poderemos entender algumas das suas características essenciais" (1980, p.113). Mas ele não indica como o académico actual poderia lidar com os problemas de interpretação com que os intérpretes anteriores se confrontaram. Num livro de 1977, A. Shorter tentou analisar as escolas mais notáveis no estudo da "religião primitiva". Na bela desordem das hipóteses e ideologias contraditórias dos períodos antes e depois de 1920, Shorter distingue seis escolas: (a) a abordagem particularista, a metodologia clássica da antropologia social que é questionada pelos académicos africanos; (b) o método enumerativo, exemplificado por G. Parrinder que geral-

mente "não consegue situar os factos que estuda em contextos globais" e parece "estéril"; (c) a hipótese da unidade religiosa africana (W. E. Abraham, J. S. Mbiti), que é "não provado" e uma "hipótese, nada mais"; (d) a abordagem histórica, (T. O. Ranger, I. N. Kimambo), que é questionável pela sua grande dependência da história oral; (e) a metodologia comparativa (Evans-Pritchard), que pressupõe um método histórico; e (f) as abordagens categoriais e temáticas (M. Douglas, J. Goetz, C. H. Sawyer), que, baseadas em modelos teóricos, foram "concebidas para ajudar um académico a compreender uma dada situação, e não [são] um substituto de um estudo sério de cada sociedade autónoma" (Shorter, 1977, pp.38-57). Se é possível pensar no progresso, afirma Shorter, é com base na potencialidade criativa que a combinação das últimas três metodologias representa. "O futuro do estudo comparativista da religião africana aparece a ligar as abordagens limitadas mais do que as generalistas" (1977, p. 58).

A. J. Smet, um professor de filosofia na Escola Católica de Teologia em Kinshasa, propõe uma classificação histórica em vez de metodológica. Ele organiza as contribuições com base no conteúdo, salientando as que apresentavam uma abordagem compreensiva para compreender a "filosofia" africana (1980, pp.27-107). Nesta corrente dominam dois nomes: C. Van Overbergh e G. Van der Kerken. O primeiro, presidente do *International Bureau of Ethnography*, promoveu as decisões da *International Meeting on Economic Expansion* (Bergen), em 1905, para uma descrição sistemática da *Weltanschauungen* africana (Van Overbergh, 1913). O segundo "descobriu" a racionalidade dos sistemas africanos, através das línguas africanas, graças à sua permanência do Congo Belga (Smet, 1980, p.96). As suas análises, opostas às descrições contemporâneas, retratam os aspectos positivos em três áreas principais: cultura, religião e comportamento (Smet, 1980, pp.98-99). Van der Kerken está consciente da riqueza da literatura tradicional, que é, para ele, uma forma de filosofia popular. Ele denomina-a de filosofia prática e compara-a à "filosofia popular dos povos simples e não refinados da europa contemporânea" (Smet, 1980, p.102). Van der Kerken insiste na existência de um conhecimento organizado (*connaissances* e *croyances*) e uma clara distinção de tipos de conhecimento concreto (*savoir* e *tecnique*):

> *É irrefutável que as 'Schools of Magicians' [em África] têm sido frequentemente, ao mesmo tempo, tal como em todo o mundo, para além dos primeiros centros de magia, os primeiros centros religiosos, científicos e filosóficos, onde havia pelo menos ensino oral e onde certas tradições passaram de mestres para discípulos.*
> *[Os africanos] possuem noções práticas de psicologia (que usam na educação das crianças), de lógica (que usam para apresentar um problema perante um tribunal africano*

ou para refutar um argumento de um adversário), de ética (da qual dependem para censurar a conduta de um membro do clã), de política (que usam para governar a vila, etc.).(In Smet, 1980, pp.101-102, ênfase minha)

Van der Kerken oferece-nos uma grande quantidade de informação sobre a distribuição da psicologia, lógica, ética e política. Ele escreve que, na realidade, não constituem uma ordem de conhecimento comparável ao europeu. Pelo contrário, são sistemas embrionários que ainda não se aperfeiçoaram.

No mesmo período, 1907 - 1911, um jovem seminarista, Stephano Kaoze, publicou dois breves textos sobre "Psicologia Bantu", em *La Revue Congolaise*. Kaoze estudava filosofia desde 1905 e o seu pensamento evidencia a influência de hipóteses evolucionistas. A civilização significa para ele a regeneração de África através da ocidentalização e cristianismo. O seu artigo intitula-se simbolicamente: "Os Congoleses vistos por um Congolês civilizado". Contudo, no âmbito do raciocínio masoquista, no qual Kaoze celebra a superioridade dos europeus e demonstra a relativa selvajaria do seu próprio país, encontramos confissões surpreendentes. O jovem sacerdote esperava impressionar os seus compatriotas com questões da sua filosofia recém-aprendida. Mas as respostas destes surpreenderam-no: "Eles raciocinaram melhor do que eu... Responderam melhor do que eu pensava. Assim disse a mim mesmo que o ser humano é naturalmente um filósofo". (Kaoze, 1979, pp.410-412).

Na década de 1920 surgiu uma expressão ambígua nos estudos missionários e antropológicos: "filosofia oral", a qual ainda tem um significado ligado às noções tradicionais do atraso histórico e à sua potencialidade de evolução. Refere-se a dois tipos de experiência: o primeiro, do ser humano, corresponde assim à posse da racionalidade da *Weltanschauung* especifica dos humanos; o segundo proporciona as bases culturais de uma *Weltanschauung* específica através das construções intelectuais colectivas (mitos, literatura, provérbios, etc.) ou por referência a uma forma pessoal de raciocínio. De facto, a expressão já não é nova. Podemos encontrá-la nos escritos de Frobenius no início do século e mais tarde em textos de diversos antropólogos (Smet, 1980, pp.95-96). A novidade é o facto de a expressão ter sido admitida a um nível institucional e, portanto, significar uma possível reconversão das políticas de domesticação do continente negro. A encíclica de 1919 de Benedito XV (*Maximum Illud*) é apenas um sinal entre outros.

Durante muito tempo o principal problema na antropologia tem sido o processo metodológico de análise, seguindo o modelo das ciências naturais. Reduzia as pessoas ao estatuto de meros objectos, para que uma perspectiva etnocêntrica pudesse iluminar a "selvajaria africana"

com as normas ocidentais (ver Leclerc, 1972; Southall, 1983; Terray, 1969). MacGaffey, após D. Sperber, fala de uma "ilusão semiológica" e sugere, com razão, a possibilidade de "o processo de distorção etnocêntrica na antropologia [ser] muito mais complexo do que normalmente deveria ser: um processo com, pelo menos, duas vias, em que as teorias africanas são apresentadas como capazes de se venderem bem nos mercados mundiais" (1981, p.252). Até mesmo os antropólogos africanos descreveram bem a sua própria cultura segundo o seu ponto de vista, contrabandeando "os conceitos europeus nos contextos europeus e [transferindo-os] como religião ou filosofia africanas" (1981, p.248).

Entre as duas Guerras Mundiais na Europa, sobretudo em França e na Alemanha, alguns dos alunos mais diligentes das sociedades africanas promoveram novas formas de falar sobre "primitivos". Incluem cientistas ou missionários, como M. Delafosse, L. Frobenius, M. Rousseau, R. Schmitz, P. Schumascher, G. Tessmann, G. Van der Kerken e C. Van Overbergh. Todos eles eram contemporâneos de Lévy-Bruhl e a maioria tinha lido a sua *La Mentalité primitive*. Embora alguns destes académicos tendessem explicitamente a aceitar as suas ideias absolutas ou, inconscientemente, a reforçá-las, já era evidente que decorria uma mudança na antropologia. Lévy-Bruhl, como muitos antropólogos, usava o trabalho por procuração. Aqueles que, como M. Delafosse, O. Le Roy ou P. Salkin, viveram com africanos, podiam opor-se. Títulos como *Weltanschauung* e *Charakter des Negers*, *L'Ame nègre* e *La Raison primitive*, e *Essai de réfutation de le théorie du prélogisme* constituem um novo esquema de investigação ou, seja como for, a possibilidade de interpretação segundo uma nova perspectiva.

No entanto, as regras metodológicas permaneceram essencialmente as mesmas. São evolucionistas ou funcionalistas e implicam simplesmente que os africanos devem evoluir de um estado de estagnação para o de dinamismo da civilização ocidental. As políticas da antropologia aplicada assumiram a visão do colonialismo e centraram-se nas estruturas africanas, para as transportarem para um novo processo histórico. Os africanistas mais imaginativos, como P. Salkin, já imaginaram algumas das consequências da colonização política e ocidentalização intelectual, prevendo o movimento de independência e o seu possível resultado, nomeadamente a autonomia relativa de uma África europeizada e assimilada.

> *Irá a civilização africana resistir vitoriosamente à força da civilização europeia? Ou pelas reacções recíprocas uma após outra irá surgir a civilização intermédia que irá conservar a base africana e ao mesmo tempo disfarçá-la sob a capa europeia? (Salkin, 1916, citado por A.J. Smet, 1980, p.103)*

Foi proposta uma grande variedade de interpretações, sobre as religiões africanas. Mas todas elas continuavam a seguir os caminhos tradicionais. Em primeiro lugar, a noção da religião dificilmente é usada para designar as crenças e práticas religiosas africanas. Em segundo, os esquemas explicativos, as elaborações teóricas e mesmo as descrições empíricas seguem cuidadosamente os modelos clássicos do século XIX. É esse o caso do trabalho de Trille, em *Pygmies* (1931), e do estudo de Evans-Pritchard, Azande (1937). A iniciativa ambiciosa de Schmidt, em *Die Ursprung der Gottesidee*, e o seu conceito de *Urmonotheismus* (Schmidt, 1931) constituía um avanço pelos seus objectivos heurísticos. Conforme referi anteriormente, uma hipótese principal do método é a existência de uma teoria universal que cada comunidade humana expressa da sua própria forma e de acordo com as suas próprias necessidades. Esta "filosofia" seria sempre particular nas suas manifestações culturais e históricas e universal na sua essência.

Foi também neste período que cada vez mais africanos tiveram consciência das suas tradições. Nas colónias britânicas, foi o grande período da antropologia aplicada, mas também das primeiras monografias sobre as leis e costumes africanos (Ajisafe, 1924; Danquah, 1928). Podemos observar a mesma tendência nos países de expressão francesa: D. Delobson publicou *L'Empire du Mogho-Naba* (1932) e *Les Secrets des sorciers noirs* (1934) e M. Quenum, *Au pays des Fons* (1938). O *Le Bulletin de l'enseignement de l'AOF* (África Ocidental francesa) publicou artigos de africanos (Delobson, Boubou Hama, Ahmadou Mapate Diagne, Bendaoud Mademba, etc.) sobre culturas locais. No Congo belga, as normas oficiais promoveram o ensino e o uso das línguas africanas. As revistas, como *Nkuruse*, redigida em Tshiluba, tinham uma grande circulação. Além disso, a literatura escrita em línguas africanas demonstrava um bom começo ou, nalguns países, uma vitalidade positiva. Passarei a citar apenas alguns exemplos. Na Nigéria, A. Abubakar Tafawa Balewa escreveu em Hausa (Shaihu Umar, 1934) e A. Abubakar Iman tornou-se editor de um jornal Hausa, Gaskiya Ta Fi Kwabo. No Malawi, E. W. Chafulumire ensinou história ao seu povo e escreveu *Nyanja*, sobre como se comportar no período contemporâneo. Na mesma língua, Yosia S. Ntara escreveu a história do Chefe Msyamboza e escreveu também sobre o passado da comunidade Chewa. No Ruanda, Kagame, editor de um jornal (*Kinyamateka*) desde 1941, começou o seu importante trabalho de poesia em Kinyarwanda, sobre os tambores vitoriosos e a fonte da evolução. A mesma tendência era visível numa série de línguas africanas, como por exemplo Bemba (Zâmbia, Zaire), Ewe (Gana), Kikongo (Angola, Congo, Zaire), Lingala (Congo, Zaire), Lozi (Zâmbia), Runyoro (Uganda), Suaíli (Tanzânia, Zaire) e Yoruba (Nigéria). A literatura mais favorável é

certamente nas línguas sul-africanas (Sotho, Tswana, Xhosa e Zulu) e foi produzida por escritores como J. K. Bokwe (1855-1922), H. I. E. Dhlomo (1903-1971), M. O. M. Seboni (1912-1972) e B. W. B. Vilakazi (1906-1947).

No entanto, a promoção da literatura e das línguas africanas era basicamente uma iniciativa dúbia e acompanhou a filosofia da antropologia aplicada, bem como políticas educativas questionáveis. Contudo, parece legítimo considerar esta literatura das línguas africanas como uma expressão da condição africana; é uma voz da antropologia, se aceitarmos o significado etimológico da raiz da palavra: *Anthropou-logos*, um discurso sobre humanos. Esta literatura depende profundamente das experiências e locais africanos e pode apresentar outra "visão", diferente da dos colonizadores e dos antropólogos ocidentais. Consequentemente, assume um poder que, em última análise, poderia ser usado contra as ideologias estrangeiras. Dois outros factos conferem um papel particular a este período: a colaboração, na América e na Europa, entre africanos negros e americanos negros (Shepperson, 1960); e, em França, a glorificação dos modelos africanos tanto na arte como na literatura. Dos envolvidos, Apollinaire, Cendrars, Derain, Guillaume, Matisse, Picasso e Vlaminck são aos mais conhecidos (Hauser, 1982). Ambos os movimentos contribuíram para a emergência de uma consciência negra africana.

Esta consciência depende obviamente de uma perspectiva antropológica, mas não parece seguir sempre a corrente dominante das conclusões do antropólogo. No âmbito da era pós-primitivista, por exemplo, Paul Hazoumé escreveu *Doguicimi* (1938), uma novela etnológica sobre o tribunal de Abomey. Em 1938, Jomo Kenyatta publicou *Facing Mount Kenya*, que é tanto um estudo da forma de vida Kikuyu, como um manifesto político discreto. Durante aqueles anos desenvolveu-se um tipo de antropologia muito popular. Cada vez mais os africanos publicavam os contos e lendas tradicionais (ver Blair, 1976, pp.27-30). Mais tarde, a influência dos trabalhos de Griaule e Dieterlen e o impacto da antropologia cultural levou os intelectuais africanos a distinguir entre trabalhos "bons" e "maus" sobre África, de acordo com a sua concepção do valor da sua própria civilização. O exemplo mais extremo deste processo ideológico é o trabalho de Cheikh Anta Diop sobre as experiências culturais de África (1954, 1960a, 1978).

Na década de 1950, era evidente que os movimentos independentes, na sua oposição ao colonialismo, também tendiam a rejeitar o essencial das perspectivas antropológicas. Os intelectuais africanos começaram a questionar o reducionismo metodológico da disciplina. Depois, os académicos africanos preferiram falar sobre a história africana, considerando o colonialismo ocidental e a sua ideologia como um parêntese na experiência africana negra (Ajayi, 1969; Ki-Zerbo, 1972).

As alterações que decorreram por volta de 1950 não foram obra dos académicos africanos, foram consequência do aumento do nacionalismo africano sob a forma de movimentos políticos. Os movimentos nacionalistas desafiavam pela sua própria existência, quer implícita quer explicitamente, as duas premissas básicas do trabalho prévio dos académicos africanos. Em primeiro lugar, os movimentos nacionalistas declararam que a cena principal da acção social e política, em termos de legitimidade e por isso de estudo, era e deveria ser o estado colonial e não a "tribo"... Em segundo lugar, os movimentos nacionalistas declararam que a relação entre europeus e africanos não foi de forma alguma de "contacto de culturas", mas antes de "situação colonial". O contacto de culturas poderia ser bom ou mau e... os antropólogos evoluíram politicamente para tentar certificar-se de que era bom, em vez de mau (Wallerstein, 1983, p.157).

Uma análise de alguns dos trabalhos mais representativos deste último período sugere um clima bizarro. Algumas metodologias clássicas da filosofia social e da antropologia continuaram a sustentar os trabalhos académicos, tal como o livro de Dike sobre o comércio e a política no delta do Níger (1956), o estudo de Idowu sobre Deus na crença Yoruba (1962), as hipóteses de W. E. Abraham de uma semelhança da família que lhe permitiu usar a cultura Akan como um paradigma metodológico (1966), a história de Ogot dos Luo do Sul (1967), a perspectiva de E. A. Arinze da religião Ibo (1970), a apresentação de Okot P'Bitek da religião Luo (1971), o estudo de J. M. Agossou sobre relações entre Deus e o homem entre os povos do Sul de Dahomey (1972) e o livro de Deng sobre os Dinka (1972).

Mas no âmbito desta orientação aparentemente clássica, surge uma nova dimensão ideológica. Por exemplo, E. B. Idowu, no seu livro seguinte sobre a religião africana, questiona a validade dos trabalhos académicos ocidentais, uma vez que a maioria não entende as línguas africanas e realiza os seus estudos "por procuração, através de assistentes de investigação que enviam ao campo ou através de trabalho de biblioteca"(1965, 1975). J. B. Danquah ([1944] 1968) tenta associar as categorias religiosas dos Akan ao trabalho de L. Olumide, no seu estudo sobre a religião Yoruba (1948), no qual procura demonstrar a origem egípcia da tradição Yoruba. Esta pretensão é semelhante ao tema dos trabalhos de Cheikh Anta Diop sobre a unidade religiosa, linguística e cultural de África (1954, 1960a, 1960b). De facto, ninguém discordará que estávamos perante uma tendência nacionalista. Cada vez mais académicos africanos pareciam confiar na hipótese da unidade africana. O título do livro de Abraham – The Mind of Africa (1966) – é um programa. Aqui podemos igualmente situar a iniciativa de Mulago (1973) que, após os principais trabalhos de P. Colle, G. Hulstaert, Van Caeneghem, entre outros, apresenta uma nova organização a partir da abordagem de Parrinder e defende a homogeneidade de uma visão religiosa Bantu

do mundo "que alguns denominam *Untu*, Negritude, Africanismo, três termos usados um pelo outro". (Mulago, 1973, p.11).

É fácil salientar o paradoxo que estes académicos africanos enfrentaram: por um lado, por causa do seu próprio orgulho e identidade eles rejeitaram o exotismo e os seus pressupostos; por outro lado, eles estavam francamente preparados para a prática de uma ciência social positiva e para uma aliança consciente com a ciência no contexto do seu campo epistemológico (por exemplo, Hountondji, 1980, 1981). É a partir deste ponto exacto que podemos observar e compreender as contradições da ideologia pan-africanista na ciência social (Shorter, 1977, pp.38-60). As hipóteses de Idowu ou o Africanismo de Mulago, de um "factor comum" às culturas africanas e às crenças religiosas são apenas hipóteses, da mesma forma que a semelhança da família proposta por Abraham é uma hipótese e não uma prova científica. A teoria de Mbiti sobre a unidade cultural do continente como base da semelhança das religiões e filosofia africanas não é sustentada por nada, excepto pela sua própria subjectividade (1970, p.2).

Este paradoxo pode ser responsável por algumas discussões entediantes que, em África, repetem "alternâncias do pensamento social europeu" (MacGaffey, 1981, p.261). No entanto, a partir deste pensamento não se pode inferir que os africanos devem empenhar-se na criação de uma ciência social radicalmente nova a partir da sua alteridade. Seria insanidade reprovar a tradição ocidental pela sua herança oriental. Por exemplo, ninguém questionaria o direito de Heidegger de filosofar no âmbito das categorias do grego antigo. Está no seu direito explorar qualquer parte desta herança. O que pretendo dizer é o seguinte: a tradição ocidental de ciência bem como o trauma do tráfico de escravos e da colonização fazem parte da herança actual de África. K. Nkrumah indicou de forma pertinente no seu *Consciencism* (capítulo 3) que os africanos necessitam de levar em conta estes legados juntamente com as contribuições muçulmanas e o seu próprio passado e experiência (ver também Mazrui, 1974).

Além disso, poderíamos também conceber os sinais intelectuais da alteridade não como um projecto de criação de uma nova ciência, mas antes como um modo de reanálise das caminhadas do conhecimento humano num mundo de propostas e escolhas concorrentes (Kane, 1961; Brenner, 1984, pp.126-140). Concretamente, a partir das políticas coloniais de conversão, este modo parece imperativo e poderíamos concordar com R. Horton:

> *O tipo de análise conceptual comparativa que o "filósofo do" pensamento tradicional poderia oferecer serviria bastante para ajudar o intelectual contemporâneo na sua luta para pensar através da relação entre estas duas super-divisões (ou seja, a tradição e a*

modernidade). Seria extremamente relevante para questões como: Deveria haver uma posição global a favor dos padrões de pensamento tradicional e contra os padrões modernos? Ou deveria haver um compromisso global para a diminuição da ordem tradicional para abrir caminho ao moderno? Ou ainda, deveria incentivar-se a coexistência dos padrões tradicionais de pensamento com os modernos? Se sim, de que forma? Ou ainda, será que o pensamento tradicional é algo com diversas vertentes que devem ser separadas e as suas diversas relações relevantes para a modernidade quando consideradas uma a uma? (Horton, 1976, p.71)

Para além da exposição dos estudos comparativos, e mesmo nestes, a lógica do modo iria institucionalizar a permanente reavaliação das normas, vozes e consensos precedentes. Para testar a eficácia das novas fórmulas e respostas, observaríamos quer a durabilidade dos argumentos fundadores quer os processos de purificação das hipóteses controversas no campo. Li três contributos gratificantes e ambiciosos: o breve ensaio de O. Nduka sobre as implicações dos sistemas de pensamento tradicional africano, que se baseiam numa "crítica de princípios de causalidade e de qualidade da compreensão dos processos mecânicos e orgânicos" (Nduka, 1974, p.97); a nota de Gyekye sobre a relevância filosófica dos provérbios Akan e o paradigma do provérbio africano como situacional (Gyekye, 1975); e o trabalho impressionante de Nkombe sobre os símbolos miológicos (1979). Recorrendo à lógica de classes para descrever as metáforas e metonímias dos provérbios Tetela, Nkombe é bem-sucedido de duas formas: em primeiro lugar, ele apresenta uma contribuição original ao demonstrar que é possível reformular a lógica de classes em termos da lógica de propostas; em segundo lugar, através do seu exercício profundamente abstracto, ele analisa a originalidade de uma cultura africana na sua dimensão dual, plenitude interna e desejo de universalidade. Um último exemplo retirado de uma fonte bastante diferente é o esquema de Horton sobre características comuns e contrastantes que existem entre o pensamento tradicional africano e ciência ocidental. No final da sua demonstração, ele escreve: "Embora eu discorde totalmente da forma como os teóricos da 'Negritude' caracterizaram as diferenças entre o pensamento tradicional africano e o ocidental moderno, quando chegamos a este ponto verifico claramente o que procuram" (1981, p.170).

Para resumir de forma mais teórica a minha posição, diria que existe uma mutação que decorreu na década de 1920 e que explica quer a possibilidade quer a pertinência de um discurso africano sobre a alteridade. Esta mutação significa uma nova base para organizar a pluralidade de memórias históricas no âmbito da mesma *episteme*. Assim, não parece ser essencialmente importante se as propostas de Herskovits sobre as

culturas africanas, a proposta metodológica de Vansina sobre história oral ou as contribuições de Davidson para a história africana e de Balandier para a sociologia africana criaram ou determinaram a emergência de um novo espírito contra a tradição reinante. Também não significa que, antes da década de 1930, ninguém pensara em questionar as classificações através das quais o Mesmo expunha a sua grandeza. Segundo E. Blyden, cujo pensamento abordarei atentamente a seguir, é, por exemplo, um sinal que anuncia a ruptura. Por outro lado, o próprio facto de na década de 1930 e 1940 um Collingwood se poder preocupar com o tema do restabelecimento da glória do Outro, centrando-se nas virtudes documentais do pensamento histórico e nos seus meios, não invalida a minha tese. Pelo contrário, mostra antes a audácia intelectual de Herskovits ou de Vansina e a sua especificidade como uma questão de imaginação filosófica e histórica. A articulação desta mutação já era visível na década de 1920 e um dos sinais mais evidentes é a fragmentação da noção de civilização (ver, por exemplo, Braudel 1980, pp.177-217). No primeiro quarto deste século, os pensadores críticos como Blyden e Frobenius pareciam simplesmente transferir modalidades doxológicas da sua própria racionalização sobre experiências africanas, o primeiro, a supor uma cultura de personalidade negra como base das recomendações racistas mais controversas, e o segundo, ansioso por conceder às formações sociais africanas a praticabilidade de uma classificação das suas características culturalmente distintas. No entanto, parece evidente que Blyden e Frobenius, embora desconhecendo, participaram numa mudança epistemológica maior. Na década de 1920, esta mudança iria, entre outras coisas, revelar a sua presença através do surgimento de ideologias da existência, subjectividade, alteridade e interesse em "filosofias orais" e histórias. A celebração da imaginação e dos trabalhos primitivos, por Picasso e Cendrars, ou a descrição de Schmidt da extensão universal de um *Urmonotheismus*, eram afirmadas através da mudança epistemológica que as tornavam compreensíveis.

A questão específica da cultura africana é provavelmente a melhor ilustração concebível desta mutação epistemológica. No contexto da epistemologia do início do século XX, todos os discursos sobre a alteridade podiam apenas, conforme sugere Foucault, ser comentários ou exegeses sobre áreas excluídas: experiência primitiva, sociedades patológicas ou funcionalidade não normal, subsumidas no Mesmo definido e compreendido em termos de um modelo biológico cujos termos determinantes – função, conflito, significação – emergem como classificadores com o poder de medir a distância social, individual ou psicológica em relação ao modelo (ver Foucault, 1973, p.360). A antropologia, bem como os estudos missionários de filosofias primitivas, está

então preocupada com o estudo da distância do Mesmo para o Outro. Na iniciativa de Schmidt é mais evidente uma reversão de categorias do que nas propostas de Malinowski. O primeiro, pela extensão dos gradientes difusionistas e assim a universalização de propriedades do Mesmo, foi, apesar dos seus preconceitos, marcando a própria possibilidade de uma classificação que, usando novos critérios – *regras, normas e sistema* – poderiam eventualmente ser responsáveis pela universalidade e particularidade de cada organização cultural de acordo com a sua racionalidade e estratégias históricas. E vimos que o resultado deste problema na década de 1950 depende de uma nova forma de abordar as teodiceias e cosmogonias, que pelas suas diferenças atribuem uma coerência regional e ao mesmo tempo testemunham as propriedades da mente humana e das suas potencialidades universais. Por outro lado, os denominados princípios relativistas de Malinowski parecem ser apenas axiomas que, concretamente, na particularidade das formações sociais como corpos radicalmente autónomos no que respeita à sua organização funcional, negou as influências interculturais, ou, seja como for, a validade de qualquer esquema comparativo. Mais importante, Malinowski encerrou a alteridade das formações sociais na sua alteridade estritamente limitada e assim sublinhou muito claramente as virtudes regionais de paradigmas como *função, conflito e significado*. Assim, não é de estranhar que a melhor criação de Malinowski tenha sido a antropologia aplicada, uma técnica para supostamente evitar as misturas aberrantes do Mesmo e do Outro. A monstruosidade é representada por uma mistura "sintomática e simbólica de mudança da cultura: o *skokian*, a famosa mistura fermentada, vendida e consumida nos pátios dos bairros de locais nativos sul-africanos... Acrescentava-se qualquer coisa que aumentasse rapidamente o teor alcoólico; carboneto de cálcio, álcool desnaturado, tabaco, melaço e açúcar, pedra azul, são apenas alguns exemplos" (Malinowski, 1938, p.xxi). Independentemente do significado deste símbolo violento – como pode alguém, *mesmo um africano*, sobreviver depois de beber tal veneno? – se observarmos atentamente os paradigmas que produzem o método de Malinowski e que são, essencialmente, os mesmos que guiaram a antropologia aplicada, podemos afirmar que não existe uma ruptura epistemológica entre os comentários de Lévy-Bruhl sobre pré-logismo e o funcionalismo de Malinowski. Todos eles, bem como Durkheim (um dos guias do funcionalismo) trabalham na descrição da imagem oposta ao Mesmo através dos modelos que impõe as noções de função, conflito e significado. A verdadeira mudança, ou seja, a inversão das classificações, chegou depois.

Contudo, devemos apontar uma diferença importante entre Lévy-Bruhl e Malinowski. O filósofo francês está estritamente interessado

na noção de desvio (écart) e, através de uma exegese de mérito da função e significado do Mesmo, desafia a identidade da natureza humana através do tempo e do espaço. Como toda a gente sabe, Lévy-Bruhl foi perseguido pela teoria de Tylor sobre animismo e a *Loi des trois états* de Comte. Ele usou os "primitivos" como uma oportunidade de distinguir a distância lógica e histórica que separa a experiência homogénea do Mesmo da heterogeneidade e carácter pré-lógico do Outro. Malinowski, pelo contrário, era mais imaginativo, apesar de acreditar, tal como Lévy-Bruhl, que os humanos eram meros objectos da ciência. Ele substituiu o conceito de uma função orgânica do sistema social para o determinismo da passagem do conhecimento pré-lógico para o lógico. Ao fazer isso, Malinowski promovia uma possibilidade radical, a de usar e de aludir às ferramentas conceptuais como regra autónoma, norma social, e à epistemologia e singularidade dos sistemas culturais regionais.

Torna-se claro que as vozes que, entre a década de 1920 e 1950 se pronunciavam contra a historicidade do Mesmo e o cientismo repudiavam realmente as políticas e investigações antropológicas que são "anti-históricas" no que respeita às comunidades africanas. Opõem-se sobretudo aos processos políticos de aculturação (ver Wallerstein, 1983). Para fugir a estes limites ideológicos, alguns dos participantes prudente ou corajosamente optaram por defender que tudo na experiência humana era simultaneamente quer cultura quer história. Só estavam a inferir as lições de uma mutação epistemológica a partir das margens da visão de Malinowski. Com efeito, esta ruptura conduziu, a partir de uma curiosidade indecente sobre o mistério do Outro, à afirmação de P. Veyne (que Herskovits, Lévi-Strauss, Vansina, Ajayi ou Cheikh Anta Diop poderiam ter subscrito): "os romanos existiram de uma forma tão exótica e comum como os tibetanos ou os Nambikwara, por exemplo, nem mais nem menos; por isso torna-se impossível continuar a considerá-los como uma espécie de valor padrão" (Ricoeur, 1984, p.43).

A Panaceia da Alteridade

J. P. Sartre como um filósofo africano

Os macacos... descendem dos homens?
Alguns de nós pensavam que sim; mas não é bem assim.
Os macacos e os homens pertencem a dois ramos diferentes
que evoluíram a partir de um ponto em comum, mas em diferentes direcções...

P. Boulle, *Planet of the Apes.*

Até à década de 1920, todo o enquadramento dos estudos sociais africanos era consistente com a fundamentação de um campo epistemológico e das suas expressões sociopolíticas da conquista. Mesmo as realidades sociais, como a arte, línguas ou literatura oral, que poderiam ter constituído uma introdução à alteridade, foram reprimidas pelo apoio às teorias da similaridade. Socialmente, eram ferramentas que fortaleciam uma nova organização de poder e os seus métodos políticos de redução, nomeadamente, assimilação ou administração indirecta. Neste contexto, a negritude, um movimento estudantil que emergiu na década de 1930 em Paris, constitui um círculo literário, não obstante as suas implicações políticas. Além disso, os jovens - Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Senghor - usaram sobretudo a poesia para explorar e falar sobre as suas diferenças enquanto negros (Blair, 1976, pp.143-151; Kesteloot, 1965).

Foi Sartre que, em 1948, com o seu ensaio *Black Orpheus*, uma introdução de *Anthology of New Negro e Malagasy Poetry*, de Senghor, transformou a negritude num importante evento político e uma crítica filosófica do colonialismo. No entanto, todos concordariam que a crítica indiana do colonialismo, que começou na década de 1920, e a influência crescente do Marxismo a partir da década de 1930 abriram uma nova era que deu lugar à possibilidade de novos tipos de discursos que, segundo a perspectiva colonial, eram absurdos e abomináveis. Os mais originais incluem o movimento de negritude, a quinta conferência Pan-Africana e a criação da *Présence Africaine*. Eventualmente, estes sinais de uma vontade africana de poder conduziram a confrontos políticos e intelectuais (Conferências de Bandung, Paris e Roma). Na década de 1950, também testemunhámos uma crítica radical da antropologia e das diferentes ideias de culturas não ocidentais. Desde então ocorreu um debate estimulante sobre o significado africano das ciências sociais e humanas.

No prefácio da antologia de Senghor, J. P. Sartre tornou as vozes da negritude amplamente conhecidas. Mas que ambiguidade, elevar os existencialistas franceses à condição de filósofos da negritude! Os recursos e a promessa de uma ideologia jovem, que se dedicava às necessidades de um auto-redescobrimento, estavam a ser lançados num molde muito crítico, mas de alguma forma estupidificante. Em *Black Orpheus*, Sartre apresenta meios para uma luta contra a ideologia dominante e afirma o direito dos africanos de criarem um novo modo de pensamento, de expressão e de vida. O que ele propõe é muito mais do que um brilhante jogo de opostos (com o qual Senghor poderia ter ficado satisfeito). "Hoje, esses homens negros fixaram o seu olhar em nós e o nosso espanto é-lhes devolvido nos nossos olhos; quais tochas negras, iluminam o

mundo e as nossas cabeças brancas são passam de pequenas lanternas equilibradas ao vento" (1976, pp.7-8). Sartre vai mais longe. Com paixão, ele configura paradigmas que permitiriam ao negro colonizado assumir o controlo do ser (ver Jeanson, 1949). "É a eficiência em si que conta". "A classe oprimida deve primeiro tomar consciência de si mesma". "Esta tomada de consciência é exactamente o oposto de uma nova descida ao ser; está aqui relacionada com o reconhecimento da situação objectiva do proletariado e com a acção". "Um judeu, branco entre homens brancos, pode negar que é judeu, pode declarar-se um homem entre homens. O negro não pode negar que é negro nem pode reivindicar para si esta humanidade abstracta incolor". Sartre até especifica o significado exacto da revolta de um negro:

> *Um negro que defende a sua negritude num movimento revolucionário posiciona-se aí no terreno da reflexão, quer deseje redescobrir em si certos traços objectivos que desabrocham da civilização africana quer espere encontrar a essência negra nos poços da sua alma. (Sartre, 1976, p.17)*

A negritude que ele assim afirma e celebra é simultaneamente o "triunfo do narcisismo e o suicídio de Narciso, tensão da alma fora da sua cultura, palavras e cada facto psíquico, noite luminosa de não-conhecimento". Imediatamente após esta celebração, ele avisa que a negritude pode não ser suficiente nem deve viver para sempre. Existe para ser negada, para ser superada. Entre as ruínas da era colonial, os seus cantores devem reelaborar de novo as canções, reformular os seus mitos e submetê-los ao serviço e à necessidade da revolução do proletariado.

Poderia dizer-se de *Black Orpheus* que enquanto corrigiu os excessos teóricos potenciais da ideologia da negritude, fê-lo de uma forma autoritária, contrariando outras orientações possíveis do movimento. Ao mesmo tempo, submeteu a generosidade dos militantes de coração e mente ao fervor de uma filosofia política. Sartre, na década de 1940 e inícios de 1950, promoveu, em nome do compromisso, a exigência moral de escolher posições políticas. Uma parte substancial do *Being and Nothingness* é dedicado à tensão entre o *para si* (*pour-soi*) e *para os outros* (*pour-autrui*). Sartre dedicou-se então à análise das consequências concretas desta dialéctica conforme ilustrada pelos sistemas coloniais (Sartre, 1956). Foi mérito de Senghor não ter sido reprimido pelos argumentos peremptórios e pela visão deste primeiro teórico da negritude que ele tinha despertado: ele pedira a Sartre um disfarce para celebrar a negritude; foi-lhe oferecida uma mortalha.

Contudo, *Black Orpheus* é um momento ideológico importante, talvez um dos mais importantes, pois exibe as potencialidades da revolução

marxista e a negação do colonialismo e do racismo: "O negro", afirma Sartre, "cria um racismo anti-racista. Ele não deseja de forma alguma dominar o mundo; ele deseja a abolição dos privilégios raciais onde quer que se encontrem; ele afirma a sua solidariedade com os oprimidos de todas as cores. Num rasgo, a noção subjectiva, existencial, étnica de Negritude passa, como diria Hegel, para a noção objectiva, positiva e exacta do proletariado" (1976, p.59). O que Sartre fez foi impor filosoficamente a dimensão política de uma negatividade na história colonial. Esta foi uma tarefa emocionante para os africanos. Ao salientar a relatividade e os pecados do expansionismo ocidental, demos significado e credibilidade a todos os sinais de oposição ao colonialismo e pedimos uma nova compreensão do significado de violência nas colónias. Assim, as Conferências Pan-Africanas, o movimento de não cooperação de Gandhi e o partido NeoDestur, que surgiu na Tunísia, pareciam um presságio positivo e dialéctico para o futuro: podiam influenciar as vidas dos colonizados e também, fundamentalmente, proporcionar a possibilidade de novas sociedades.

A mudança de colonizado para independente, de governação por direito divino a libertação, não parece ter qualquer relação com a antropologia em particular ou com os estudos sociais africanos em general. Em primeiro lugar, o *Black Orpheus* era em larga medida responsável pelo florescer da literatura da negritude na África francófona da década de 1950 (Blair, 1976; Wauthier, 1964). A *littérature engagée*, uma literatura profundamente política, apresentou as posições básicas de Sartre no que respeita à autonomia espiritual e política africana. Esta nova geração de escritores nascidos entre 1910 e 1920 inclui Cheikh Anta Diop, Bernard Dadié, René Depestre, Frantz Fanon, Keita Fodeba, Camara Laye e Ferdinand Oyono, entre outros. Em segundo lugar, os intelectuais negros, sobretudo os francófonos, leram Sartre, debateram as suas posições anticolonialistas e, de modo geral, apoiaram-nas. Fanon discorda de Sartre. Contudo, oferece um bom exemplo deste impacto. Em *Peau noire, masques blancs*, Fanon acusa Sartre de traição, pois Fanon não acredita que "A negritude é dedicada à sua própria destruição". Alguns anos depois, em *Les Damnés de la terre*, o teórico indiano ocidental aplica firmemente o princípio dialéctico de Sartre e afirma abruptamente: "não haverá uma cultura negra", "o problema negro é político".

Por outro lado, existe uma ligação entre esta *littérature engagée* negra e a ideologia africana da alteridade. Em *Black Orpheus*, Sartre propõe um paradigma Marxista. E os fundadores da negritude não discordam dele neste aspecto. Alguns índios ocidentais, por exemplo, Aimé Césaire, Etienne Lero, Jules Monnerot e Jacques Roumain foram, num momento ou noutro, membros do Partido Comunista. Mamadou Dia, Alioune

Diop, Birago Diop, Jacques Rabemananjara e Senghor são bastante críticos do comunismo, até mesmo quando, como no caso do Senghor, são socialistas. Para eles, (como Sartre o definiu) o comunismo é um mero companheiro de viagem. Eles questionam a ênfase excessiva no destino do proletariado internacional e desejam determinar a estratégia para promover a individualidade da cultura africana. Por oposição à interpretação rígida de Marx das relações entre os valores e os desejos das pessoas na sociedade, procuram formas de reinventar uma base sócio-histórica para as sociedades africanas independentes (Senghor, 1962). Temos assim a premissa básica da ideologia africana da alteridade: a história é mito.

Será que Sartre é mesmo o guia desta revolução? Digamos que Sartre, filósofo *in partibus* da negritude - ou, figurativamente, Sartre como "filósofo negro" - é um símbolo. Desde a década de 1920, os escritores como R. Maran, A. Gide, ou M. Sauvage criticaram a iniciativa colonial. Na Antropologia, académicos como Maurice Delafosse, Leo Frobenius, Marcel Griaule e Théodore Monod ofereceram visões positivas de regimes sociais africanos. E em 1947, encontramos agrupados em torno da imprensa e do jornal "Présence Africaine", e do seu fundador, Alioune Diop, um número significativo de intelectuais franceses. Georges Balandier, Albert Camus, Emmanuel Mounier, Paul Rivet, Gide e Monod, por exemplo, comprovam as implicações políticas e culturais do carácter mítico da história colonial (Rabemananjara, s.d., p.24). Mas Sartre estabeleceu uma síntese importante. Ao rejeitar a lógica colonial e o conjunto de valores culturalmente eternos como bases para a sociedade, o seu breve tratado pressupunha uma perspectiva filosofica relativista dos estudos sociais africanos.

Sartre não influenciou necessariamente Georges Balandier ou Joseph Ki-Zerbo, nem orientou todos os pensadores africanos. No entanto, as suas ideias iluminavam as tendências e preocupações da aprendizagem africana. O seu caminho para a libertação significou uma nova configuração epistemológica sob a soberania da razão dialéctica (Jeanson, 1949). É a partir da sua interpretação, em vez de a partir do comunismo, que fazem sentido as duas características dos estudos sociais africanos actuais, apresentados por Copans (1971a): por um lado, uma crítica radical do imperialismo e, por outro, um "reavivamento marxista", que, na verdade, se apoderou de todo o domínio teórico dos estudos africanos.

Apesar da importância do movimento da negritude, pouca atenção tem sido dada às relações entre a sua organização textual, as suas fontes e as suas expressões (Melone, 1962). Sabemos, por exemplo, que a negritude foi uma invenção francesa, mas não sabemos até que ponto foi essencialmente francesa (Adotévi, 1972). Foi-nos dito que a literatura da

negritude aparece unificada, mas a sua estrutura e o seu espírito estão mais de acordo com fontes europeias do que com temas africanos imediatamente visíveis (Gérard, 1964; Bastide, 1961). O livro volumoso de Hauser (1982) lida com estas questões e é provavelmente o estudo mais completo até à data sobre o movimento da negritude. O valor desta obra não reside numa descoberta nova, mas na forma como aborda as questões do significado e objectivos da negritude. De acordo com Sartre, negritude significa, fundamentalmente, a tensão entre o passado e o futuro do homem negro, pelo que deve estar sempre pronta para se redefinir. Segundo Hauser, reveste-se de formas míticas oferecendo o seu significado como um *mot de passe* e a sua filosofia como uma inversão e uma oposição de teses ocidentais. O resultado é um paradoxo: "Poetas para os Negros, os homens do movimento da Negritude foram lidos por brancos; Poetas do presente que são entendidos em África como poetas do passado" (Hauser, 1982, p.214). Enquanto língua literária, o conteúdo da negritude revela um sistema ideológico e até mesmo, de acordo com Sartre, "um projecto revolucionário". Comenta uma *Weltanschauung*, interpreta um determinado mundo, revela o universo (*dire le monde*) e atribui-lhe um significado (*signifier le monde*) (Melone, 1962; Diakhate, 1965).

Mas, ao mesmo tempo, e porque é um discurso ideológico, a negritude afirma ser essencial para uma nova compreensão da história. E, assim, o problema da responsabilidade política e cultural do movimento da negritude (Senghor, 1964) surge como uma responsabilidade que Hauser considera ambígua. No que respeita à posição política da negritude, Hauser afirma que a negritude não foi um movimento revolucionário, nem mesmo, à excepção de Césaire, um movimento de revolta (Hauser, 1982, p.443). Além disso, em relação às suas condições de possibilidade, a negritude destaca-se como o resultado de múltiplas influências: a Bíblia, livros de antropólogos e escolas intelectuais francesas (simbolismo, romantismo, surrealismo, etc.), legados literários e modelos literários (Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Claudel, St. John Perse, Apollinaire, etc.). Hauser apresenta várias provas das fontes ocidentais da negritude e duvida seriamente da sua autenticidade africana (Hauser, 1982, p.533).

Torna-se imediatamente evidente a partir destas contradições internas da negritude que a proposta de Sartre no impasse do movimento faz todo o sentido. A menos que sejam entendidos como metáforas, os sinais da alteridade que a negritude poderia ter promovido na literatura, filosofia, história ou outra ciência social, parecem referir-se a técnicas de manipulação ideológica. R. Depestre ressalta de forma convincente o seguinte:

O pecado original da negritude - e as aventuras que destruíram o seu projecto inicial - provém do espírito que o tornou possível: a antropologia. A crise que destruiu a negritude coincide com os ventos que sopram pelos campos nos quais a antropologia - seja ela cultural, social, aplicada ou estrutural - com máscaras brancas ou negras, é usada para realizar as investigações aprendidas. (Depestre, 1980, p.83)

Ideologias da Alteridade

Na sequência da negritude, mas também paralelamente ou até contra a mesma, surge a afirmação do pensamento político africano que visava inicialmente reconhecer a personalidade negra (*la personalité nègre*) e obter certos direitos sociopolíticos (Wauthier, 1964). Só mais tarde, na década de 1950, é que realmente serviu os projectos da independência africana (Coquery-Vidrovitch, 1974). É habitual ver nela um dos elementos importantes do nacionalismo africano. O outro é a resistência ao colonialismo, quer passiva quer violenta. Convém referir que os seus promotores mais notáveis encontram-se entre os primeiros e melhor assimilados pela cultura e pensamento ocidental. Além disso, quase sentimos que estes africanos ocidentalizados ficaram ressentidos com a necessidade de voltarem às suas próprias fontes e afirmarem o direito de serem diferentes (ver Kesteloot, 1965; Wauthier, 1964; Dieng, 1983).

Considerar este despertar como um ponto de viragem especial na história do Ocidente não significa, de qualquer modo, desqualificá-lo. Em 1957, Nkrumah publicou a sua autobiografia, na qual explicou em que medida tinha sido influenciado pelos escritos de comunistas e socialistas, teorias políticas de americanos negros (particularmente *Philosophy and Opinions* de Marcus Garvey) e pela visão de Padmore do Pan-Africanismo. Ele também escreveu que aprendeu muito com Hannibal, Cromwell, Napoleão, Mazzini, Gandhi, Mussolini e Hitler. Senghor (1962) também apresentou a sua própria orientação, escrevendo na primeira pessoa do plural para incluir os amigos, co-fundadores do movimento da negritude. Se acreditavam na afirmação da sua diferença, foi, segundo ele, por causa de antropólogos e americanos negros. Além disso, no período entre as duas guerras foram testemunhas privilegiadas da crise de valores ocidentais. Também, a recente descoberta de Marx deu-lhes motivos para terem sonhos utópicos.

A explicação de Senghor é plausível. Até a década de 1960, a antropologia, a ideologia de americanos negros e o marxismo tiveram um impacto significativo na intelectualidade africana. Por questões de brevidade, citemos como importantes pontos de referência três tipos de contributos principais que mudaram gradualmente a prática e o pensa-

mento colonial. Em primeiro lugar, havia compromissos antropológicos e missionários com os valores africanos: por exemplo, a iniciativa de Schmidt na década de 1930 e os estudos de Tempels, Griaule e Danquah na década de 1940. Além disso, os contributos de académicos africanos como Mulago (1955) e Kagame (1956) promoveram o conceito da teodiceia ou dos sinais de uma religião natural. Todos definiram as religiões africanas como experiências particulares e originais de uma sabedoria ou filosofia universal. Em segundo lugar, houve a intervenção de alguns sociólogos e historiadores ocidentais. Raymond Michelet, no seu *African Empires and Civilizations* (1945), e Basil Davidson e Georges Balandier, nas suas inúmeras publicações, opuseram-se a concepções amplamente aceites de "fósseis vivos" ou "sociedades congeladas". Em terceiro lugar, ocorreu o "despertar" dos intelectuais africanos que começaram a falar do seu passado e da sua cultura e atacaram, ou, pelo menos, questionaram o colonialismo e os seus princípios básicos (Dieng, 1979; Guisse, 1979).

Esta ruptura ideológica parece sincera e muito provavelmente encontrava-se nas mentes dos académicos que nela participaram. Contudo, é um paradoxo magnífico, um sacrifício quase ilusório da antropologia aplicada que se baseia em dois princípios frágeis: uma inversão metodológica e uma descontinuidade intelectual nos estudos sociais africanos. Na sua aplicação, em vez de criarem um novo domínio, estes princípios ajudaram a misturar as perspectivas da alteridade e o significado deste conceito. O significado pertence ao Outro estudado e é revelado à percepção e dado a conhecer através da realidade de uma experiência concreta. Quanto ao discurso deste significado, é sempre um projecto e uma ideia transcendente que não se pode reduzir a uma apreensão mental. Ensinar, como fizeram Danquah, Davidson, Michelet ou Mulago que existem, em África, estruturas sociais organizadas, sistemas sofisticados de relações de produção e universos de crenças extremamente complexos, é fazer afirmações que podem ser testadas. Adicionar comentários ou exegeses sobre culturas negras que são essencialmente místicas, religiosas e sensuais, é decifrar um mito possivelmente controverso e, de todo o modo, pormenorizar o que não é o significado inerente do objecto estudado.

O antropólogo não parecia respeitar a inerência da experiência humana e organizou, às custas da ciência, métodos e formas de redução ideológica: experiências sociais concretas foram observadas e interpretadas a partir da normatividade de um discurso político e das suas iniciativas. Com um Michelet e um Herskovits, a formação de novas perspectivas ideológicas no campo teve um efeito inverso: as experiências africanas, atitudes e mentalidades tornaram-se reflexos de uma riqueza espiritual e cultural. Não há nenhum mistério nem escândalo,

se concordarmos que estamos a lidar com discursos que incidem na experiência humana e são responsáveis por uma *episteme*. Devo voltar a esclarecer que não estamos interessados em avaliar o valor ético dos discursos, mas apenas em mostrar uma genealogia do conhecimento. Os estudos de Michelet, Davidson, Balandier ou Mulago não transformam o cerne da questão, mas antes invertem, como fez filosoficamente Sartre, um método de narração e as técnicas para descrever o objecto. Ocorreu uma mudança. Uma nova antropologia colocou em prática, silenciosa mas poderosamente, as suas normas básicas, nomeadamente, a respeitabilidade e a coerência interna dos sistemas e experiência africanos, bem como as regras para a sua integração progressiva na modernidade.

Podemos observar esta mudança gradual nalguns domínios representativos: antropologia, história e pensamento político. Na antropologia, foram realizados estudos das leis tradicionais por A. Ajisafe, *The Laws and Customs of the Yoruba People* (1924) e J. B. Danquah, *Akan Laws and Customs* (1928). Foram publicadas análises dos costumes africanos por, por exemplo, D. Delobson, *Les secrets des sorciers noirs* (1934) ou M. Quenum, *Au Pays des Fons: us et coutumes du Dahomey* (1938), J. Kenyatta, *Facing Mont Kenya* (1938), J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God* ([1944]1968) e as excelentes investigações de K. A. Busia e P Hazoume, respectivamente, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti* (1951) e *Le pacte du sang au Dahomey* ([1937] 1956). No campo da história, os contributos mais importantes para o nacionalismo africano foram *African Glory: The Story of Vanished Negro Civilizations* (1954) de J. C. de Graft Johnson e Nations nègres et culture (1954) de Cheikh Anta Diop, no qual analisa a noção de Hamitas e as ligações entre línguas e civilizações egípcias e africanas.

Foi nos ensaios políticos que um despertar claramente progressivo confirmou os princípios do nacionalismo africano e da integração internacional. Em *Towards Nationhood in West Africa* (1928), J. W. de Graft-Johnson ainda encarava o futuro da África Ocidental em termos do Império Britânico. Mas nove anos depois, W. Azikiwe, em *Renascent Africa* (1937), criticou bastante os programas coloniais ocidentais. Salientou o facto de o "africano renascente" dever saber que os seus antepassados deram "contributos decisivos para a história" e condenou o imperialismo e o militarismo. Importantes ensaios tomaram em consideração a resolução do quinto Congresso Pan-Africano de Manchester (1945) que referia: "exigimos a autonomia e a independência da África negra", um tema central em *Towards Colonial Freedom* (1947) de Nkrumah, *Discours sur le colonialisme* (1950) de Césaire e *Peau noire, masques blancs* (1952) de Fanon. Para alguns intelectuais africanos, estes trabalhos foram, e provavelmente ainda são, excelentes fontes da sua autonomia cultural.

Na sua tese de doutoramento (1965), L. Kesteloot apresenta uma breve história dos contactos com americanos negros que contribuíram para o despertar da consciência dos africanos (ver também Shepperson, 1960). L. G. Damas, pouco antes de sua morte, em 1978, confirmou energicamente esta tese referindo-se às contribuições de W. E. B. DuBois, Langston Hughes, Carter Woodson, Countee Cullen, e, sobretudo, Mercer Cook, pois ele considerava todos eles ligações entre americanos negros e africanos (Damas, 1979, pp.247-254). A estes nomes, Senghor acrescenta Claude MacKay e Richard Wright (Senghor, 2962).

É difícil afirmar com certeza até que ponto o compromisso ideológico dos americanos negros teve impacto nos intelectuais africanos. Convergiu com a influência do movimento Marxista e sobretudo com o do Partido Comunista Francês que, antes da II Guerra Mundial, foi a força melhor organizada para lutar abertamente pela causa do homem negro. Alguns intelectuais negros francófonos tornaram-se comunistas, incluindo Césaire, J. Roumain, E. Lero e J. S. Alexis. Outros, como Nkrumah, Nyerere e Senghor aliaram-se aos princípios ideológicos socialistas. Em todo o caso, a associação aos americanos negros influenciou fortemente as visões críticas dos africanos negros no que respeita à crise dos valores ocidentais. Também revelou diferenças nas condições sócio-históricas de ambos. Já tinha surgido oposição no Segundo Congresso Pan-Africano, em 1921, que decorreu sucessivamente em Londres (28 Agosto), Bruxelas (29 de Agosto – 2 de Setembro) e Paris (3 e 5 de Setembro). Ao estudar a história da raça negra, DuBois tinha, para grande surpresa de Blaise Diagne, invocado o princípio da separação de raças e de evolução independente. Mas Diagne adicionou ao conjunto o ponto de vista etnológico que "os negros e as pessoas de cor eram capazes de um desenvolvimento progressivo que [lhes] permitira atingir o estado avançado de outras raças" (Bontinck, 1980, pp.604-605).

Todavia, a maior influência para o pensamento africano desde a década de 1930 à de 1950 foi o Marxismo. Os exemplos reveladores do seu impacto são o caloroso apoio que Sartre deu ao movimento da negritude em 1948 com o seu ensaio *Black Orpheus*, a publicação de Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, em 1950, e a reunião na Sorbonne, em 1956, no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros.

Nesse mesmo ano, alguns intelectuais negros declararam publicamente que desejavam que o Marxismo pudesse promover a sua causa e não apenas o contrário. Frustrado, Césaire (1956) abandonou o Partido Comunista Francês. Durante a reunião da Sorbonne, o Marxismo encontrava-se no centro do debate. Por isso, foi sugerida uma distância crítica, sem que isso implicasse a rejeição total. Como diria A. Ly, "a recusa cega do Marxismo seria tão absurda como uma alienação total

do sistema marxista seria fatal para a evolução da humanidade" (1956). Embora expresso de forma diferente, foi este o espírito que dominou os debates durante a primeira reunião dos nacionalistas não-alinhados em Bandung. Em última instância, o princípio do não alinhamento seria projectado na política.

Na literatura (ver Jahn, 1968), esta posição expressa-se de três formas importantes: primeiro, em termos de domesticação do poder político (E. Mphahlele, Mongo Beti, e Sembene Ousmane); em segundo, numa crítica da vida colonial (Chinua Achebe, D. Chraïbi, E. Oyono); e terceiro, na celebração das fontes de vida africanas (A. Loba, A. Sefrioui, Cheikh Hamidou Kane).

É digno de nota que alguns líderes políticos que chegaram ao poder na África independente se declararam pró-marxistas ou socialistas ou, nalguns casos, definiram formas de indigenizar o socialismo. Socialistas ou não, os chefes de estado africanos, que tentaram ligar o pensamento à acção, publicaram muito, talvez demasiado. Em finais da década de 1950, um dos líderes mais prestigiados, Ahmed Sekou Touré, ousou rejeitar o percurso progressivo com vista à autonomia política proposta em França. Em 1959, publicou mais de mil páginas sobre os seus projectos socialistas com vista ao desenvolvimento da Guiné e a promoção de África (1959a, 1959b, 1959c). Aimé Césaire celebrou este pensamento "corajoso" e "dinâmico" (1959-1960). Na sua inspiração e nas suas perspectivas, aproxima-se do de Nkrumah. Com a tradução da sua autobiografia, a influência de Nkrumah, já vasta na África anglófona, chegou aos países francófonos em 1960. O seu trabalho teve uma simpatia crescente, cujo ponto mais alto foram as felicitações dadas ao *Consciencismo*. Nesta obra, como noutras, Nkrumah incorporou a fidelidade ao Marxismo na causa da descolonização e na luta contra o imperialismo. O seu amigo Patrice Lumumba não tinha tempo para clarificar o seu pensamento nem aperfeiçoar os ensaios (1963) que surgiram depois da sua morte. Sartre pôs mais uma vez o seu talento ao serviço do nacionalismo africano ao apresentar o livro de J. Van Lierde sobre a filosofia política de Lumumba (Van Lierde, 1963).

Muitos outros líderes desenvolveram os seus pontos de vista sobre problemas complexos da África independente. As questões principais dizem respeito à gestão do Estado bem como aos meios da libertação económica. Tais líderes incluem Ahidjo, nos Camarões (1964, 1969), Badian, no Mali (1964), Mamadou Dia, no Senegal (1957, 1960) e Kanza, no Congo Belga (1959a, 1959b). Nyerere, na Tanzânia, promoveu o *ujamaa* (comunalismo) (1968a) e M. Ngouabi (Congo) insistiu na necessidade de se aplicar o socialismo científico (1975). Mas os percursos decorridos na política, quando não conduziram a um fracasso amargo,

causaram frequentemente graves problemas. Quando permitidas, surgiram reacções políticas. De qualquer modo, surgiram diferentes escolas de pensamento; daí, por exemplo, a sátira e a polémica encontrada no escárnio de D. Ewande do *Negro State* (1968). Estas escolas de pensamento foram defendidas em termos catárticos, sobretudo na ficção na década de 1970, através de ataques à incompetência e abusos dos novos administradores africanos. O tema da exploração colonial impiedosa é substituído por um sujeito sociopolítico original: "somos os principais culpados das nossas desgraças" (Casteran & Langellier, 1978; Pomonti, 1979). Os exemplos proliferam nas obras literárias de Kwei Armah, Kofi Awoonor, Cameron Duodu, Ahmadou Kourouma, Tierno Monenembo, Ngugi wa Thiongo e Tati-Loutard.

Marx Africanizado

A imagem política de África após 1965 é realmente angustiante. Multiplicaram-se os regimes autoritários e as regras e as normas da democracia foram ignoradas ou rejeitadas (ver Gutkind & Wallerstein, 1976; O'Meara & Carter, 1986). Foram instituídas as ditaduras políticas. Alguns líderes carismáticos passaram para a obscuridade. Touré foi isolado na sua ditadura e Nkrumah, contestado e insultado, morreu no exílio (Powell, 1984). Senghor manteve-se um modelo, no entanto, escolheu remover Mamadou Dia, seu adversário, cujas ideias económicas foram, na década de 1960, consideradas necessárias para complementar a metafísica da negritude de Senghor. Ele procedeu desta forma para garantir a segurança do percurso africano em direcção ao socialismo (Kachama-Nkoy, 1963). Apesar das honras, mas cada vez mais criticado pela nova geração, Senghor esforçou-se para tornar todas as suas obras acessíveis (1964, 1971, 1977, 1983). Ao mesmo tempo continuou, contra toda a oposição, a definir negritude como um valor de diálogo e de abertura para clarificar as suas escolas humanistas para a política socialista e para uma economia baseada numa leitura africana de Marx (1976a). Nyerere, nesses anos, também surge como um dos pensadores políticos mais credíveis.

Apesar dos problemas cruciais da sua adaptação ao contexto africano, o socialismo parecia a doutrina mais na moda. Os seus defensores mais conhecidos foram Fanon, Senghor e Nyerere. Frantz Fanon, das Índias ocidentais, um marxista convicto, mas também um bom aluno de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e Sartre, expressou o seu compromisso perante a revolução africana em *Peau noire, masques blancs* (1952), *Les Damnés de la terre* (1962) e *Pour la révolution Africaine* (1969).

O seu compromisso baseia-se numa compreensão concreta da dialéctica hegeliana. A alienação causada pelo colonialismo constitui a tese, as ideologias africanas da alteridade (personalidade negra e negritude) a antítese e a libertação política deveria ser a síntese. A similaridade com a análise de Sartre em *Black Orpheus* é notável. Mas Fanon, que estaria talvez mais interessado nos detalhes e contradições práticas, porque as conhecia melhor, era oriundo de uma "colónia" e era, também ele, negro, tendo participado activamente na revolução argelina. Ao contrário de Sartre, ele conseguia abordar uma gama mais ampla de problemas.

A alienação do colonialismo implica o facto objectivo de dependência total (económica, política, cultural e religiosa) e o processo subjectivo da autovitimização dos dominados. O colonizado incorpora os estereótipos raciais impostos, particularmente nas atitudes em relação à tecnologia, cultura e língua. A personalidade negra e a negritude surgem como os únicos meios de negar esta tese e Fanon explica a antítese em termos de símbolos anti-racistas. A negritude torna-se o sinal emocional e intelectual de oposição à ideologia da superioridade branca. Ao mesmo tempo, declara uma autenticidade que eventualmente se manifesta como uma negação radical: rejeição da humilhação racial, rebelião contra a racionalidade do domínio e a revolta contra todo o sistema colonialista. Esta violência simbólica acaba por se transformar em nacionalismo e, posteriormente, conduz a uma luta política pela libertação. A síntese é a conjunção de, por um lado, a "consciência nacional" e a "práxis política", e, por outro lado, as contradições criadas pelas classes sociais existentes: burguesia nacional, proletariado, subproletariado e classe dos camponeses.

Enquanto Fanon distingue a análise de uma luta pela libertação (primeira fase) da promoção do socialismo (segunda fase), Senghor tende a definir o socialismo africano como apenas uma etapa de um processo complexo que começa com a negritude e está orientado para uma civilização universal. Este destaca três grandes momentos: negritude, marxismo e civilização universal.

(a) A negritude é o "entusiasmo" de ser, viver e participar numa harmonia natural, social e espiritual. Também implica assumir algumas posições políticas básicas: que o colonialismo despersonalizou os africanos e que, portanto, o fim do colonialismo devia promover a auto-realização dos africanos. Assim, a negritude é simultaneamente uma tese existencial (sou o que decidi ser) e uma iniciativa política. Também significa uma escolha política: entre os métodos europeus, o socialismo parece o mais útil quer para a reavaliação cultural quer para a promoção sociopolítica.

(b) Para Senghor, o marxismo é um método. Para o poder usar adequadamente, o pensador senegalês dissocia o marxismo como humanismo do marxismo como teoria de conhecimento. O primeiro oferece uma explicação convincente da noção de alienação na sua teoria de capital e valor, e expõe o escândalo dos seres humanos sob o capitalismo se tornarem meros meios de produção e estranhos perante o seu trabalho. Por este motivo, Senghor aceita prontamente as conclusões do marxismo na medida em que indicam um reconhecimento dos direitos naturais dos humanos, que são e devem permanecer agentes livres e criadores de cultura. "Somos socialistas", escreve Senghor, "porque aceitamos Marx e Engels e acreditamos na utilidade das suas análises das sociedades. Contudo adicionamos às obras de Marx e Engels os contributos dos seus descendentes". Para Senghor, o marxismo como uma teoria dos conhecimentos constitui, no entanto, um problema. Usar os seus esquemas na análise e compreensão da complexidade das formações sociais é uma coisa, outra é aceitar a ideia que as complexidades sociais se adequam universalmente ao conceito de luta de classe e expressam a necessidade de rejeitar a religião.
(c) A negritude e o humanismo marxista são, de acordo com Senghor, meras etapas de um processo dialéctico dinâmico com vista a uma civilização universal. Interpretando hipóteses de Pierre Teilhard de Chardin, Senghor baseia as suas ideias de uma civilização universal nas leis da evolução. Ele acredita que o movimento das micro-entidades na direcção de outras mais complexas e, por fim, da consciência, expressa uma lei natural. Tal implicaria pelo menos três teses fundamentais: o princípio do desenvolvimento de todos os seres humanos, o princípio da harmonia no desenvolvimento e a existência de Deus como uma necessidade natural. Senghor acredita que alguns valores básicos africanos são correctamente expressos nesta perspectiva: nomeadamente, a ideia de comunidade, o princípio de harmonia entre os humanos em evolução e a natureza em mudança e, por fim, a visão de um universo unitário.

A influência de Senghor no pensamento africano contemporâneo, sobretudo nos países francófonos, é considerável. O escritor senegalês, tal como Ghanaian Nkrumah, não se mostra neutro. Dos pensadores africanos do século XX, ele foi talvez o que mais honras e elogios recebeu, no entanto, talvez tenha sido também o mais desprezado e insultado, sobretudo pela actual geração de intelectuais africanos. É significativo que S. Azombo-Menda e M. Anobo, no seu manual de filosofia africana, acreditem que são obrigados a explicar a presença de Senghor no seu texto. "O seu pensamento exerceu nos intelectuais negros tal influência

que seria lamentável se as suas teses principais fossem ignoradas ou permanecessem em silêncio pelo sectarismo ou porque as pessoas se sentiam incapazes de as discutir" (Azombo-Menda & Anobo, 1978). A inclusão de Senghor num manual de filosofia africana exigirá realmente pretextos?

Convém notar que Senghor se tornou um mito que é discutido interminavelmente. É verdade que a crítica, especialmente a africana, viu essencialmente em Senghor o promotor de algumas oposições famosas que, fora do contexto, poderiam parecer abarcar perspectivas adequadas a certos teóricos racistas: a emoção do negro que confronta o raciocínio helenístico; o raciocínio intuitivo negro através da participação que enfrenta o pensamento analítico europeu, através da utilização; ou o negro-africano, pessoa de ritmo e sensibilidade, assimilado pelo Outro por simpatia, que pode dizer "Eu sou o outro... por isso, sou." Nesta base, Senghor foi acusado de tentar promover um modelo detestável para uma divisão de vocações entre África e Europa, entre africanos e europeus (por exemplo, Towa, 1971a; Soyinka, 1976). Isso parece completamente errado. A filosofia de Senghor pode ser facilmente entendida através de uma proposta exigente que ofereceu ao Partido Socialista do Senegal, em Julho de 1963: "Finalmente, o que falta a muitos africanos, é a consciência da nossa pobreza e imaginação criadora, quer dizer o espírito de criatividade" (1983, p.152).

O socialismo de Nyerere é talvez o mais pragmático de todos os socialismos africanos (Duggan & Civile, 1976, p.181). O seu pressuposto básico tem sido explicado em termos simples. Na expressão "socialismo africano" a palavra mais importante não é socialismo, mas africano. Por outras palavras, de acordo com Nyerere, um africano não precisa de se converter ao socialismo ou à democracia, uma vez que a sua própria experiência tradicional é socialista e democrática:

> *O verdadeiro socialista africano não olha para uma classe de homens como seus irmãos e para outra, como seus inimigos naturais. Ele não forma uma aliança com os 'irmãos' para o extermínio dos 'não-irmãos.' Ele considera todos os homens como seus irmãos, como membros da sua família alargada. Então, o ujamaa, ou 'família', descreve o nosso socialismo. (Nyerere, 1968a, pp.2-7)*

O *ujamaa*, ou comunalismo, rejeita quer o capitalismo (que "procura construir uma sociedade feliz com base na exploração do homem pelo homem") quer o socialismo doutrinário (que "procura construir a sua sociedade feliz com base numa filosofia de conflito inevitável entre o homem e o homem"). Para Nyerere, *ujamaa* significa em primeiro lugar a criação de uma nova sociedade, uma nação, com base no modelo

tradicional de família. Em segundo lugar, além da nação, o projecto socialista significaria um desenvolvimento constante do comunalismo para todas as pessoas (Duggan, & Civile, 1976, pp.188-196).

A Declaração Arusha, emitida pelo partido de Nyerere em 1967, explicitou o seu programa. Apresentou a doutrina do partido, a sua carta socialista, a política de auto-suficiência, a filosofia de adesão e uma declaração oficial sobre os líderes socialistas. A doutrina apresenta a lógica do *ujamaa*. Na primeira parte, descreve os valores principais (partilha, igualdade, rejeição da alienação e da exploração do homem pelo homem, etc.). Na segunda parte, oferece como deduções ideológicas os seus objectivos políticos principais. Estes são: em primeiro lugar, a independência da nação, mas uma nação socialista governada por um governo socialista; em segundo, a cooperação com os países africanos e o compromisso perante a libertação de África e a sua unidade; e terceiro, a melhoria das condições de igualdade e de vida da nação e, portanto, a nacionalização dos meios de produção e controlo político dos campos de produção.

A procura da construção de uma nova sociedade africana também levou a outras direcções. Tanto a interpretação de N. Azikiwe de unidade política. Como o federalismo pragmático de O. Awolowo, em *Path to Nigerian Freedom* (1947), tiveram seguidores. A filosofia política de Nkruman ainda é popular por todo o continente, sobretudo o seu conceito de revolução social descrita em *I Speak of Freedom* (1961) e o materialismo de *Consciencism* (1970), que expõe um sistema sociopolítico que implica o diálogo e a possibilidade de reconciliar as forças antagónicas e orientá-las para a mudança social positiva. Infelizmente, ao recordarmos o regime de Nkrumah no Gana, podemos pensar que se tratava apenas de retórica. Embora um bom teórico marxista, Nkrumah, quando chegou ao poder, revelou-se um mau político e rapidamente se tornou num ditador. No entanto, o seu legado teórico resiste, despertando e estimulando a nova geração de marxistas africanos que procura paradigmas de mudança revolucionária e de dinamismo cultural. A um nível bastante geral, ainda podemos admirar a sua avaliação crítica do *Pan-Africanismo* ou do *Comunismo* de G. Padmore, a sua opinião sobre a unidade do continente e a pertinência das suas análises do neocolonialismo (Nkrumah, 1962, 1965).

Creio que, em geral, a nova tendência africana concentra-se no significado ideológico do fracasso da sociedade africana contemporânea. Nos países francófonos, a crítica é realizada no contexto das contradições sociopolíticas actuais enraizadas na experiência pré-colonial e colonial, por exemplo, por Pathé Diagne, em *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale* (1967) e G. L. Hazoume, com o seu livro *Idéologies*

tribalistes et nation en Afrique: le cas Dahoméen (1972). Nestas circunstâncias, muitos pensadores tendem a reavaliar o socialismo africano e insistem na utilidade de se aplicar o modelo marxista de uma forma mais sistemática. Foi o que Majhemout Diop sugeriu em *Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire* (1958). Osende Afana aplicou brilhantemente as perspectivas marxistas à situação económica da África Ocidental em *L'Economie ouest-africaine. Perspectives de développement* (1967, 1976).

A tendência Marxista ainda parece ser dinâmica neste final do século XX, conforme demonstrado pelos textos de autores como Diagne, Hountondji e M. Ngouabi, bem como pelas escolhas ideológicas oficiais dos regimes de Angola, Benim, Congo, Etiópia e Moçambique. O jornal *Journal of African Marxists* é também um indício do ressurgimento marxista em África. Este conseguiu reunir intelectuais de todo o continente e afirma que a sua tarefa consiste em "criar uma plataforma para o pensamento marxista de forma a fornecer o elemento mais necessário agora para que a África se liberte da dominação imperialista e da exploração capitalista" (1983, nº4, p.3; ver também Dieng,1979).

Em contraste, e sobretudo na África Ocidental, outros académicos continuam a dar prioridade às questões sobre tradição que foram colocadas vezes sem conta. M. Dia, por exemplo, com os seus trabalhos sobre Humanismo Islamita (1977, 1979), junta-se a A. Hampatê Ba e Boubou Hama, sobreviventes prestigiados da velha equipa que, desde a década de 1930, continuou a invocar o tradicionalismo e o Islão como fontes efectivas de regeneração (ver também Brenner, 1984).

As tendências observadas na África da década de 1980 parecem indicar-nos que esta está a reviver as crises da década de 1950. Para criar os mitos que dariam um significado à sua expectativa de melhoria, África parece hesitar entre duas fontes principais, marxista e tradicionalista, e a preocupar-se incessantemente com a evidência da superioridade do Mesmo sobre o Outro e as possíveis virtudes da relação inversa. Mas, desde 1954, data da publicação *Nations nègres et culture*, de Cheikh Anta Diop, desenvolveu-se discretamente uma corrente nova e controversa. Para muitos, esta corrente parece ser a única alternativa razoável à desordem deste final do século XX. Usando o marxismo como realce, visa estudar a tradição africana em profundidade, afirmando a unidade cultural da África pré-colonial, com base numa semelhança linguística e passado histórico comum (Diop, 1954, 1960a, 1967, 1981). As investigações informadas de Diop, assistidas pelo congolês T. Obenga (1973) e o camaronês Mveng (1972), procuram dar a África o benefício moral de ser o berço da humanidade e de ter influenciado a história do antigo Egipto bem como as civilizações mediterrâneas. Mas poderiam estes

mitos potencialmente mobilizadores proporcionar, conforme esperava Diop (1960c), a possibilidade de uma nova ordem política em África?

IV. O Legado e as Questões de E.W. Blyden

As Ambiguidades de uma Alternativa Ideológica

Toda a minha vida me preocupei politicamente.
Sempre deduzi que o único Pai que conheci (a quem me consagrei) foi o pai político.

R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes.*

No prefácio de *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden* (1978), reunidas por Hollis R. Lynch, L. S. Senghor anuncia Blyden como "o maior precursor de *Négritude e da African Personality*" (Lynch, 1978, p.xv-xxii). O pai da negritude pensa que um século antes da emergência da ideologia africana moderna, Blyden promoveu o seu espírito. Em primeiro lugar, porque Blyden abordou "quer as virtudes da negritude quer os modos adequados de as ilustrar: através dos estudos académicos, estilos de vida e criação cultural". Em segundo lugar, porque "através do estímulo de uma 'revolução de mentalidades', Blyden tentou "conduzir os negros americanos a interessar-se pelo que é 'autenticamente' deles: a sua "personalidade africana... e advogava já o método utilizado hoje por civilizações não africanas". Em terceiro lugar, porque como um "verdadeiro homem universal", Blyden já acreditava, como acontece hoje, que toda a evolução de uma civilização só pode resultar de uma mistura de culturas". Lynch, autor de uma biografia de Blyden, concorda com Senghor e escreve que "o conceito moderno de Negritude... pode encontrar as suas respeitáveis raízes históricas na obra de Blyden (1967, pp.2-52). Também salienta a influência de Blyden em ideólogos como o nigeriano Nnamdi Azikiwe e o ganense Kwame Nkrumah e afirma que "Blyden foi o pai ideológico da ideia da unidade africana ocidental": ele inspirou o nacionalismo nos territórios individuais" e a sua "ideologia pan-negra está, sem dúvida, na origem da criação do pan-africanismo" (1967, p.249-250).

Nativo da ilha dinamarquesa de St. Thomas, E. W. Blyden (1832-1912) instalou-se na África Ocidental, em 1851, e rapidamente se tornou um dos estudiosos mais dedicados aos assuntos africanos. Residindo

permanentemente na Libéria e na Serra Leoa, assistiu ao início da luta por África, estudou a chegada dos colonos europeus à costa ocidental e observou a instalação progressiva da regra colonial. Foi autor de diversas obras.

Não tenciono apresentar uma interpretação explicativa da obra de Blyden nem oferecer uma nova compreensão da sua vida e sucesso. Interessa-me uma questão prática no campo preciso da história das ideologias africanas: em que sentido podemos aceitar as afirmações de Senghor e Lynch sobre Blyden como precursor da negritude e da "personalidade africana"? Assim, não analisarei as teses de Blyden do ponto de vista dos dados históricos agora disponíveis. Antes, focarei o seu significado e limitações e, quando necessário, irei situá-las no seu "contexto ideológico". Portanto, descreverei os sinais e os símbolos da ideologia de Blyden expressos nos textos *Vindication of the Negro Race* (1857), *Liberia's Offering* (1862), *The Negro in Ancient History* (1869), *Liberia: Past, Present and Future* (1869), *Christianity, Islam and the Negro Race* (1888) e *Africa and the Africans* (1903), recorrendo aos temas do Cristianismo, Islão e raça negra como estrutura organizativa. Este livro, uma recolha de diversos textos - artigos, discursos, análises - é o maior trabalho de Blyden (ver Lynch, 1967, pp.73-78). As citações das suas cartas conferem subjectividade a algumas das teses mais formais de Blyden.

Na primeira secção, apresentarei a tese de Blyden sobre a colonização e a sua interpretação da "condição do negro"; de seguida, mostrarei como ele vê o africano e define a sua filosofia política. A minha conclusão sobre o seu legado procura ser uma síntese crítica, ou seja, procura estudar as atitudes raciais e "profetismo" de Blyden e propor uma interpretação crítica das afirmações de Senghor e Lynch. O método usado é simples. O trabalho de Blyden não é analisado como sinal ou símbolo de outra coisa, mas apenas em termos da sua própria densidade e limites espirituais, já que revela a sua própria irredutibilidade e especificidade. Ao mesmo tempo, como a sua obra foi produzida num dado período histórico e num ambiente intelectual específico. Considerei válido reescrever a sua "paixão" à maneira de Foucault, como um simples discurso-objecto.

Dada a situação pessoal de Blyden - um negro das Índias Ocidentais que vê negada a sua educação nos Estados Unidos, tendo depois emigrado para a Libéria (Blyden, LO, p.8; Lynch, 1967, p.73) - podemos perceber que as suas ideias relativas à colonização expressam as posições raciais e nacionalistas que visavam atingir um determinado tipo de revolução social. A 20 de Abril de 1860, escreveu a William Gladstone, então Ministro das Finanças britânico, a propósito da Libéria: "esta

pequena república, aqui situada com grande fraqueza, destina-se, sem dúvida, com a providência de Deus, a revolucionar toda aquela parte de África" (Blyden, LET, p.30). Mas numa carta escrita a 9 de Junho do mesmo ano ao Reverendo John L. Wilson, Secretário Correspondente do Conselho das Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana Americana, Blyden fala sobre ser "crucial fazer algo no sentido de estabelecer a respeitabilidade da minha raça". Ele deseja claramente que os seus esforços para a promoção da "Alexander High School", na Monróvia, contribuam para "uma solução parcial" das questões sobre as capacidades dos negros:

> *"O grande problema a resolver é se os homens negros, em condições favoráveis, podem gerir os seus próprios assuntos ... com eficácia". Será que os esforços realizados na Alex High School, se forem eficazes e bem-sucedidos, contribuirão para uma solução parcial do problema? E, por outro lado, se estes esforços falharem, será que a sensação de o problema ser insolúvel será aprofundada [sic] e será que a densidade do pessimismo que assombrou a raça durante tanto tempo aumentará? Se sim, deixem-me desistir para sempre da raça negra e ser condenado pela branca, se não lutar com todos os meus esforços, se não mostrar todas as minhas energias para contribuir para uma solução tão importante. (Blyden, LET, p. 31)*

Poderíamos abordar este sinal: uma necessidade explícita de sobrecompensação transformada numa vontade de poder. Mas esta vontade de "progresso da raça" é amplamente determinada por um objectivo apologético. Pois, como Blyden referiu no final deste tratado sobre *The Negro in Ancient History*, "acreditamos que como os descendentes de Ham partilharam... na criação das cidades e na organização do governo, também os membros da mesma família, que se desenvolveram em diferentes circunstâncias, terão um papel importante no encerramento do grande drama" (NAH, p.28). A este respeito, ele nega aos brancos qualquer presença cultural positiva em África e insiste frequentemente no facto de apenas os negros poderem transformar o continente. No entanto, ele defende verdadeiramente a colonização como um dos meios possíveis de metamorfose.

A opinião de Blyden sobre o processo da abertura de África a uma presença branca é ambígua:

> *O desejo moderno de um conhecimento mais exacto de África não é um mero sentimento; é o impulso filantrópico para posicionar os milhões daquele continente no seu lugar correcto entre as forças intelectuais e morais do mundo; mas é também o desejo comercial para abrir o vasto país às iniciativas do comércio. (Blyden, CINR, 95)*

Resta a "missão de civilização". Ele até se refere aos primeiros anos da escravatura como sendo positivos: "O tráfico de escravos era considerado como uma excelente forma de civilizar os negros – um tipo de instituição missionária". Os africanos eram naquele momento "doutrinados nos princípios do cristianismo, mas aprendiam artes e ciências". "A relação dos europeus com os africanos naqueles tempos pouco sofisticados, era a de guardião e protegido (LPPF, pp.7-8).

Apesar do facto de Blyden ter certamente conhecimento das atrocidades belgas no Congo, a opinião manifestada sobre a iniciativa de King Leopold em África era que "todos acreditam nos objectivos filantrópicos e nos esforços práticos e comerciais do Rei dos Belgas na iniciativa árdua e dispendiosa que envidou no Congo" (Lynch, 1967, p.208). A sua *Africa and Africans*, escrita em 1903, celebrou Leopold e os belgas como agentes "providenciais" na regeneração do continente e acrescentou que "Deus retribuirá os seus erros" (Blyden, AA, p.45; Lynch, 1967, p.209). Mas no mesmo ano, numa carta a John Holt, mostrava-se bastante irritado com a horrível conduta no Congo". Comparando Leopold a um Faraó mítico e monstruoso, mencionou que sobre o rei e os seus assistentes "recai a maldição de Deus" (LET, p.474).

Blyden também destacou o interesse comercial como uma segunda explicação para a colonização. Ele acreditava que o projecto europeu de colonização de África era um investimento económico, pois possibilitaria "a continuidade da prosperidade da Europa":

> *Na sua ansiosa procura, os exploradores descobriram que África possui uma capacidade mais elevada para a produção, como matéria-prima, de vários artigos solicitados pelos países civilizados. Os ingleses, franceses e alemães lutam agora intensamente pelos tesouros daquele continente. (CINR, p.120)*

Podemos admitir que Blyden tenha ouvido falar da descoberta de ouro na Rodésia pelo alemão Karl Mauch, na década de 1860. Esta descoberta, amplamente publicitada por colonos brancos sul-africanos, tornou-se o símbolo do tesouro africano na década de 1870 quando chegou aos jornais europeus. No entanto, Blyden destacou uma teoria económica para explicar a luta por África:

> *A Europa transborda com as produções materiais do seu próprio génio. Os mercados estrangeiros importantes, que anteriormente consumiam estas produções, fecham-se agora às mesmas. África parece abastecer o único grande mercado, e a intenção é tornar os mercados do Sudão facilmente acessíveis a Londres, Manchester e Liverpool. As fábricas em recessão de Lancashire esperam inspirar-se numa nova vida e energia devido ao desenvolvimento de um comércio novo e inesgotável com a África Central. (CINR, p.95)*

Esta é uma explicação clássica de meados do século XIX, mas redigida no final do mesmo. A denominada "pequena era inglesa" anti-imperialista do último quarto do século XVIII parece uma fantasia (ver Robinson, Gallagher & Denny, 1961; Thornton, 1959; Langer, 1951). Após a tese de J. B. Saw sobre o equilíbrio económico e a respectiva aprovação de Mill e Bentham, quase todos os economistas britânicos advogam a colonização como a melhor via para o progresso económico e social no país. Uma das teorias mais pronunciadas, o esquema de colonização sistemática de E. G. Wakefield, destacou a extensão de "capital da pátria" ou "campo de produção" como uma solução para a "redundância" quer do capital quer do trabalho em Inglaterra. Para Wakefield, tal como para a maioria dos teóricos deste tempo (como R. Torrens e R. J. Wilmot-Horton), a obtenção de colónias era, nas palavras de John Stuart Mill, "o melhor negócio no qual o capital de um país antigo e abastado pode apostar". As suas vantagens mais óbvias deveriam ser: em primeiro lugar, a expansão do campo de produção e do emprego e, portanto, a possibilidade de produzir uma nova riqueza; em segundo, a solução para o problema do desemprego ao deslocar as pessoas para o ultramar, integrando-as nos novos campos; e terceiro, uma extensão orgânica dos mercados pela exportação dos bens manufacturados e a importação de alimentos e matérias-primas.

Blyden parece ter consciência destes objectivos coloniais (Lynch, 1967, pp.191-209) mesmo ao aceitar as "intenções humanitárias" europeias - com todas as suas armadilhas - para civilizar, instruir e elevar" (CINR, p.338). O homem é essencialmente político, admira o Império Britânico e considera-se "familiarizado com o carácter e temperamento dos homens que, de bom grado pela humanidade, chegam a Chefe de Governo". Ele regozija-se sinceramente com o "espírito e intenção do Governo Imperial" que, de acordo com Sir Bosworth Smith, que ele cita, apresenta "uma regra altruísta e pacífica, benevolente e enérgica, sábia e justa". Além disso, ele nutre uma boa consideração pelos colonos britânicos na África Ocidental, "tendo-se encontrado entre os governantes, sobretudo nos últimos anos, alguns dos melhores representantes do espírito britânico" (CINR, pp.298-299). Quanto à presença francesa na África Ocidental, ele afirma que "a França faz o seu papel para pacificar a África Ocidental, para melhorar as suas condições materiais e para dar uma oportunidade à evolução permanente dos filhos da terra": "um trabalho tão necessário e adequado ao génio da raça céltica". A Alemanha oferece a sua "quota desejável" e os alemães assumem a sua posição com inteligência, energia e capital" (Lynch, 1967, pp.200-201).

Blyden não parece desaprovar a colonização europeia. Em 1896, afirma ainda que a Grã-Bretanha "deveria ter prioridade inquestionável no

que toca ao território e à influência política da África Ocidental" (Lynch, 1967, p.197; Blyden, LO, p.25). Quando, em 1906, Sir Frederick Lugard se demitiu, Blyden expressou o seu "mais profundo pesar" ao procônsul colonial: "Na longa lista de governantes britânicos em África que mereceram bem o seu país e os nativos, o sentimento universal dirá 'muito bem, continuem'" (LET, p.484). Contudo, existe uma ambivalência no elogio de Blyden à colonização europeia. Por exemplo, ele escreveu, em 1878, a Sir Thomas Fowell Buxton:

> *A missão de cristianizar e civilizar o país nunca será levada a cabo por demonstrações militares e do comércio, nem mesmo apenas pelas escolas - mas pela exemplificação dos grandes princípios da justiça e humanidade inculcadas pelo Grande Professor que professam seguir, mas que, verificamos com tristeza, ainda se encontram longe de ser compreendidas ou aplicadas na prática pelas nações cristãs no seu comportamento com raças mais fracas. (LET, p.272)*

Em *Christianity, Islam and the Negro Race*, Blyden concentrou-se fortemente na língua inglesa como meio da educação africana. "No inglês, como no seio de um grande mar central, para onde todas as correntes do passado e do presente lançaram e ainda continuam a lançar os seus variados conteúdos" (LO, p.109). Ele considerava o Inglês a "língua da conquista - não da conquista física, mas moral e intelectual" (CINR, p.368). Só lamentava que nas costas ocidentais, o inglês, como outras línguas europeias, "tenha chegado à maior parte dos nativos associado à devassidão, pilhagem, crueldade e desprovido de qualquer ligação às coisas espirituais" (CINR, p.68). Na realidade, a lógica do pensamento de Blyden é clara: ele apoia quer a língua inglesa quer a colonização como meio de transplantar "o progresso europeu da venda por grosso para o conservadorismo e estagnação africanos" (CINR, p.300). Nas suas palavras:

> *O nativo africano, como todos os povos orientais ou tropicais, não vê qualquer justificação ou propriedade no trabalho extra, desde que tenha o suficiente para satisfazer as suas necessidades. Mas ele é imitador. E como a língua inglesa é difundida no seu país, vivificada pela sua domiciliação no continente americano... o nativo será criado inconscientemente; e, apesar das tendências hereditárias e do meio envolvente, então funcionará, não para gozar de repouso - dolce farniente - mas para ser capaz de trabalhar mais e transportar objectos maiores. (CINR, p.368)*

O que está em causa é a tese sobre a perfectibilidade dos "selvagens", um assunto difundido no meio europeu e nas publicações académicas desde a Idade do Iluminismo (ver Lyons, 1975) bem como o tema

ideológico da responsabilidade anglo-saxónica, uma visão que sustentava a saga da exploração durante o século XIX. É óbvio que Blyden não tem dúvidas quanto à necessidade de "regeneração" de África (LO, p.528). Ele partilha claramente a opinião de Livingstone, apresentada variadamente em quase todos os relatórios anglo-americanos sobre as explorações africanas: "É na corrida anglo-americana que repousa a esperança de liberdade e evolução no mundo" (ver Hammond & Jablow, 1977). Blyden aceita o êxito da colonização sob a lei britânica e as opiniões da experiência colonial britânica como o melhor modelo para a promoção da civilização: "Sob aquele sistema de governação iluminado que protege os direitos, a liberdade, a vida e a propriedade de cada indivíduo, independentemente da raça ou religião, as pessoas evoluíram em termos de civilização e bem-estar" (CINR, p.215).

É bom recordar este princípio geral: Blyden considera a colonização uma forma de os africanos alcançarem a civilização e pensa que, se possível, este processo deve decorrer em inglês. Como explicação teórica da conquista de África, esta não difere, a este nível, da justificação filantrópica de Leopoldo II, rei dos belgas: "a abolição da escravatura e a introdução de uma civilização seleccionada" (CINR, p.348) nem dos objectivos de uma diversidade de organizações coloniais. No seu discurso proferido no aniversário da Sociedade de Colonização Americana, em 1883, Blyden elogiou a curiosidade dedicada destas associações que "traziam todos os seus recursos para enfrentar a exploração e a evolução de África" (CINR, p.94). Estas eram organizações como a Associação Africana Internacional, criada em 1876; a Associação Nacional Italiana para a Exploração e Civilização de África; a Associação Espanhola para a Exploração de África; a Sociedade Alemã para as Explorações em África, fundada em 1872; a Sociedade Africana em Viena, fundada em 1876; a Associação Africana Húngara, criada em 1877; a Comissão Nacional Suíça, para a Exploração da África Central, etc. Todas estas associações, escreveu Blyden, trazem à iniciativa o "desejo de um conhecimento mais fiável de África", "um impulso filantrópico para posicionar os milhões daquele continente no seu lugar correcto" e um "desejo comercial para abrir o vasto país às iniciativas de comércio. (CINR, p.95).

A dimensão particular da teoria de Blyden sobre a colonização reside na suposição de que a abertura e o desenvolvimento do continente devem ocorrer através de uma iniciativa negra. Em 1885, numa longa carta dirigida a Sir Samuel Rowe, governador da Serra Leoa, Blyden comentou o essencial da sua teoria sobre a colonização. O interesse europeu "agora direccionado para África" é positivo em termos das suas premissas, uma vez que é, segundo a sua visão, "a causa da civilização e da evolução".

É gratificante saber que a Inglaterra está a acordar para as suas revindicações justas sobre quaisquer vantagens que aqueles países possam oferecer face a objectivos comerciais e imperiais". Com base no seu "trabalho relativamente à República da Libéria e num modo limitado com a Colónia da Serra Leoa", ele deu conselhos sobre como impor um novo "sistema" aos "nativos": "o mais válido é evidentemente a anexação com uma supervisão regular e controlo dos territórios anexados". No entanto, ele insistiu que as "colónias de negros civilizados da América" eram a melhor política; "a forma mais eficaz de espalhar a civilização na África inter-tropical" (LET, pp.349-355). Blyden estava convencido de que "apenas o negro conseguirá explicar o negro ao resto da humanidade" (CINR, p.263). Para ele, o caso da Libéria era exemplar, o sinal mais bem-sucedido da sua opinião. Ele escreveu em Hope for Africa (1862) sobre a "concretização de um plano Divino":

> *Há quinze mil africanos civilizados e cristianizados, que se esforçam para realizar o duplo trabalho de estabelecer e manter uma nacionalidade independente e de introduzir o evangelho entre os incontáveis milhões de homens não-evangelizados e bárbaros. (LO, p.19)*

Esta é uma ideia que manteve até ao fim da sua vida. Igualmente intensos foram os seus convites a negros americanos para emigrarem para África. Os motivos que ele apresentava foram, por vezes, financeiros, por vezes psicológicos e também atestam a sua preocupação com a "regeneração" destes imigrantes em potencial. Ele explicita a ideia numa carta datada de 3 de Setembro de 1877, a W. Coppinger, Secretário da Sociedade Americana de Colonização:

> *Ficaria feliz se sublinhasse junto dos africanos que se encontram nos Estados Unidos estes dois factos:*
> *1. A sua pátria possui uma grande riqueza que, caso não a aproveitem rapidamente, outros terão a oportunidade de escolher em primeiro lugar e talvez ocupar os melhores locais.*
> *2. Apenas relativamente à Libéria ou à nacionalidade negra devidamente estabelecida podem eles mesmo atingir a verdadeira maioridade e igualdade. (LET, p.260)*

Permitam-me sublinhar que Blyden tinha uma compreensão bastante redutora do significado de negro. Ele não desejava ter em África "pessoas de sangue misto" (ver, por exemplo, LET, pp.174, 271, 315) que, segundo ele, "nunca simpatizariam profundamente com o trabalho". Este racismo óbvio baseia-se, paradoxalmente, no pensamento europeu ao qual se deveria opor. Numa carta a Charles T. Geyer, afirmou abertamente

que o "repatriamento de negros civilizados do hemisfério ocidental é indispensável no trabalho de melhoramento africano" (Blyden, LET).

Apesar das claras hipóteses, o seu raciocínio enfatizou o mistério de África: ela é uma esfinge e "deve finalmente resolver o seu próprio enigma" (CINR, p.127). Por outras palavras, a Europa tem de dar "a ideia de regenerar África através de colónias dos seus próprios súbditos" (CINR, p.349), porque a "colonização activa para brancos, deve ser em climas onde o inverno ou o tempo frio tragam as suas influências saudáveis e de recuperação para o corpo e para a mente" (CINR, p.349). Blyden comprovou o seu argumento sinalizando alguns antecedentes históricos (CINR, p.358). Citando M. Stanley, escreveu que "as regiões equatoriais de África desafiaram ilimitadamente o Islão, o Cristianismo, a ciência e o comércio... A civilização, muitas vezes confundida, ergue-se injuriando a barbárie e a selvageria que constitui uma frente tão impenetrável para os seus esforços (CINR, p.345). Também destacou as desgraças dos colonizadores: os europeus não conseguem sobreviver em África (CINR, p.128); morrem ou adoecem fisicamente ou ficam mentalmente dementes (CINR, p.263). Em suma, "o principal obstáculo para a influência salutar dos europeus em África é o clima. Desde a antiguidade, esta tem sido a barreira intransponível" (CINR, p.341). Na carta que enviou a Sir Lugard, em 1906, ele ofereceu a mesma explicação.

> *O princípio do "homem no local", embora se possa aplicar a outros países de climas mais saudáveis, nem sempre é fiável quando se trata da África intertropical. Aí o "pessoal" é mais importante. Os europeus não mantêm, geralmente, o estado mental normal, nem mesmo, talvez, o seu equilíbrio moral, depois de seis meses sob a influência desse clima. (Blyden, LET, p.484; ênfase minha)*

Portanto, apenas os negros poderiam colonizar e reformar África. Por negros, ele referia-se a "americanos civilizados e índios ocidentais de descendência africana".

Blyden tinha uma opinião estranha relativamente à escravatura. Acreditava, por exemplo, que nos primeiros anos "era uma deportação de uma terra de barbarismo para uma terra de civilização" (LO, p.256). A sua opinião sobre os americanos negros era igualmente surpreendente. Ele escreveu, por exemplo, que África nunca perdeu as pessoas das melhores classes. Como regra, os que eram exportados pertenciam às "classes servis e criminais" (CINR, p.126). No entanto, ele continuou a elogiar os negros americanos e as suas capacidades e considerava-os os possíveis salvadores de África, pois acreditava que eles "nunca necessitaram do estímulo de qualquer organização de homens brancos para direccionar a sua atenção para a terra dos pais" (CINR, p.100).

Levando este ponto de vista até às últimas consequências, ele insistiu na particularidade desta eventual colonização e das suas implicações raciais:

O negro exilado tem, então, uma casa em África. África é sua, se ele quiser. Ele pode ignorá-la. Pode considerar que foi privado de qualquer direito sobre ela, mas isso não vai alterar as suas relações com aquele país nem prejudicar a integridade do seu direito. (CINR, p.124)

Realmente é impossível não simpatizar com o negro inteligente, cuja imaginação, incitado pelas perspectivas e possibilidades da terra do seu nascimento [América], o faz desejar permanecer e compartilhar das suas lutas e glórias futuras. Mas ele ainda tem muitas desvantagens. (CINR, p.125)

Como resultado da sua liberdade e educação alargada, os descendentes de África [na América] começam a sentir-se esclarecidos. Começam a sentir que só em África é que encontrarão a esfera da sua verdadeira actividade. (CINR, p.125)

Em Nova Iorque, Filadélfia, Baltimore, Harrisburg e noutras cidades, Blyden discursou para "congregações de cor" durante o verão de 1862, afirmando: "agora, enquanto os europeus olham para a nossa terra, não deveriam os africanos que se encontram no Ocidente voltar a sua atenção também para lá?"; Não nos deveríamos contentar em viver com outras raças, simplesmente pela sua permissão ou resistência"; "Devemos construir estados negros"; "A nossa grande necessidade é uma nacionalidade africana e Deus diz-nos pela sua providência que preparou a terra para nós e convida-nos a ir lá e a usufruí-la" (LO, pp.75-76), etc. O projecto é especificamente racial e a sua base é racista:

Na América, vemos facilmente como pessoas de todas as partes da Europa assimilam; [...] O negro, o indiano e os chineses, que não pertencem à mesma família, repelem-se mutuamente e são repelidos pelos europeus. "Os elementos antagónicos estão em contacto, mas recusam unir-se e até ao momento nenhum agente foi considerado suficientemente potente para reduzi-los à unidade". (LO, p.88)

As ideias de Blyden sobre a colonização africana baseiam-se nas teorias projectadas em termos de raça e sobre a sua própria experiência na Serra Leoa e na Libéria. Por vezes expressam um sentido pessoal de sobrecompensação que é responsável por algumas das razões estranhas que ele propõe para os americanos negros regressarem a África. Por exemplo: "O negro nos Estados Unidos da América, por muito bem formado e qualificado que seja, nunca terá a oportunidade de aparecer como diplomata num tribunal europeu – um privilégio que a Libéria possui apesar da insignificância política do seu país" (LET, p.260). No

entanto, o aspecto essencial é que ele idealizou a vulgarização da experiência da Libéria a todo o continente, convencido de que para apoiar a "autenticidade negra", "independentemente do que os outros podem fazer por nós, há algumas coisas que devemos ser nós a fazer. Nenhuma protecção externa, nenhuma intervenção amigável, nenhuma doação pode conferir essas virtudes pessoais – os atributos da maioridade – autoconfiança e independência" (CINR, p.217).

Este argumento sobre a colonização africana representa um ponto de partida de duas teorias relacionadas que eram geralmente aceites durante o século XIX (ver Lyons, 1975, pp.25-85). Conforme refere Christopher Fyfe na sua introdução de uma das obras de Blyden, a humanidade "está dividida em raças e... os movimentos da história e das sociedades só podem ser descritos adequadamente em termos da sua interacção" (CINR, p.xii). Blyden via o futuro africano em termos de cooperação racial e integração entre negros americanos e africanos.

Ele também partilhava a hipótese amplamente defendida na segunda parte do século XVIII e durante o século XIX segundo a qual apenas uma certa raça se pode adaptar e sobreviver num dado clima. "O este é o este e o oeste é o oeste; e nunca se encontrarão" era um princípio poligenista. Com tais hipóteses, Blyden julgava que a única alternativa à colonização europeia era a presença de negros americanos, o que implicaria a remodelação do contexto africano, daí resultando a transformação das pessoas. Este argumento torna-se consequentemente naquilo que devemos denominar de programa preliminar para a organização política e racial:

> *Este parece ser o período da organização e da consolidação da raça. As raças na Europa esforçam-se para se agruparem segundo as suas afinidades naturais [...] Os alemães são confederados. Os italianos estão unidos. A Grécia está a ser reconstruída. Esse impulso de corrida apanhou o africano. O sentimento está no ar, o plano no qual as raças se movimentam. E não existe nenhum povo cujo desejo de integridade e preservação da raça seja mais forte do que o negro. (CINR, p.122)*

O tema fundamental nos escritos na obra de Blyden é que os africanos, do ponto de vista histórico, constituem um universo independente, com a sua própria história e tradições. Vale a pena analisar este aspecto, uma vez que a literatura europeia do século XIX em África também enfatizou este ponto, embora de forma diferente (ver Battle & Lyons, 1970). Os escritores do século XIX, que destacam as diferenças entre África e Europa, tendiam a demonstrar a total falta de semelhança entre os dois continentes e tentaram provar que em África o ambiente físico, a flora e a fauna, bem como as pessoas, representam relíquias

de uma época remota da antiguidade. *Essai sur l' inegalite des races humaines* (1853) de Arthur de Gobineau, o darwinismo, e o debate entre poligenistas e monogenistas proporcionaram categorias "científicas" e "sociais" para o pensamento racial (ver Haller, 1971). A classificação de tipos e variedades de seres humanos dentro do sistema natural (1758) de Lineu foi, em seguida, modificada. G. Cuvier ofereceu, por exemplo, uma hierarquia de tipos humanos no *Animal Kingdom* (1827); S. Morton, uma tabela de raças e da sua capacidade craniana e intelectual em *Crania Americana* (1833); e G. Combe, em *A System of Phrenology* (1844), demonstrou as relações entre tipos de cérebro, diferenças raciais e graus de desenvolvimento espiritual e cultural (ver Curtin, 1965; Lyons, 1975). Em suma, "embora discordassem entre eles sobre que 'raças' europeias eram inferiores a outras, os comentadores raciais ocidentais concordaram no geral que os negros eram inferiores aos brancos em termos de fibra moral, resultados culturais e capacidade mental; o africano era, aos olhos de muitos, a criança da família do homem, homem contemporâneo em estado embrionário". (Lyons, 1975, pp.86-87).

Isto significava, por outras palavras, que os povos africanos eram considerados instâncias de um estado estagnado na evolução da humanidade. Eram definidos como seres humanos "arcaicos" ou "primitivos", na medida em que deviam representar organizações sociais e culturais muito antigas que tinham estado presentes na Europa diversos milhares de anos antes. A antropologia do século XIX baseava-se verdadeiramente nesta hipótese e produziu trabalhos académicos sobre os princípios da evolução da humanidade para a civilização, na qual os povos africanos eram considerados sinais do primitivismo inicial:

> *O erro que os europeus cometem frequentemente ao considerar as questões da melhoria do negro e do futuro de África, consiste em supor que o negro é o europeu em estado embrionário – numa fase pouco desenvolvida – e depois de usufruir das vantagens da civilização e da cultura, assemelhar-se-á ao europeu; por outras palavras, o negro encontra-se na mesma linha de evolução, no mesmo esquema que o europeu, mas infinitamente na retaguarda. (Blyden, CINR, p.276)*

De acordo com Hannah Arendt:

> *É muito provável que o pensamento em termos de raça tivesse desaparecido a seu tempo em conjunto com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a "luta por África" e a nova era do imperialismo não tivesse exposto a humanidade ocidental a experiências novas e impressionantes. O imperialismo teria necessitado da invenção do racismo como a única "explicação" possível e desculpa pelos seus feitos, mesmo que*

nunca tivesse existido no mundo civilizado um pensamento sobre a raça. (Arendt, 1968, pp.63-64)

Esta é uma hipótese interessante, que Blyden desperdiçou. Por razões perfeitamente compreensíveis, Blyden tinha que enfatizar a estrutura ideológica do pensamento sobre a raça. Assim, os principais temas de sua *A Vindication of African Race* (1857) lidam com o mito da maldição de Ham e a "ideia de inferioridade frenológica" (Blyden, LO, pp. 31 e 55). Ele rejeitou as opiniões racistas e as denominadas "conclusões científicas", trabalhando em torno de um tema polémico: "disseram uma vez que 'nenhuma coisa boa pode sair de Nazaré'" (LO, p.55). A sua posição é a de senso comum e próxima dos ideólogos pró-africanos dos últimos dois séculos, como o britânico J. C. Prichard e o padre francês H. Grégoire. Comentando a maldição de Ham, Blyden comentou que primeiro "deve provar-se que a maldição foi pronunciada contra o próprio Ham; segundo, "que foi pronunciada contra cada um de seus filhos individualmente"; e em terceiro lugar, "se foi pronunciada contra Canaã, que era o único descendente de Ham". Ele concluiu: "nós sabemos que não foi nenhum destes casos" (LO, pp.35-36). Portanto, para ele, a experiência da escravatura não era "nenhum argumento a favor da hipótese de maldição" (LO, p.41). Quanto a teses frenológicas, Blyden não as aceitava porque, entre outras boas razões, "o aspecto exterior não é sempre sinal do homem intelectual" (LO, p.56) e "o carácter intelectual e moral do africano em liberdade" não pode ser inferido "a partir do que é a escravatura" (LO, pp.52-53).Contra as hipóteses evolucionistas que enfatizavam as condições climáticas, ele afirmava que "quando postas em funcionamento, as agências morais não podem ser dominadas pelas causas físicas" (LO, p.81)

Blyden não se opôs cientificamente à hipótese evolucionista, simplesmente a ridicularizou, e seguiu por um percurso diferente, relativista, para a refutar, ridicularizando "as acusações de superstição, etc. feitas contra os africanos e em consequência das quais uma 'incapacidade de melhoria' é por vezes atribuída a toda a raça".

Não existe agora uma única deficiência mental ou moral entre os africanos - nem uma única prática agora perdoada por eles - para a qual não encontremos um paralelo na história passada da Europa e mesmo depois de as pessoas terem sido submetidas à influência de um Cristianismo trivial. (CINR, p.58)

Teceu as mesmas acusações contra a Europa e a África: poligamia, escravidão, sacrifícios humanos, costumes sanguinários (CINR, pp.58-59). Assim, defendeu a sua opinião de uma forma negativa ao mostrar

que o africano faz parte da humanidade, embora pareça mais fraco. Em 1869 ele referiu:

Quando, quatrocentos anos atrás, os portugueses descobriram esta costa, encontraram os nativos a viver numa tranquilidade e paz consideráveis e com um certo grau de prosperidade... Do que pudemos apurar, as tribos nesta zona viveram numa situação não muito diferente da maior parte da Europa na idade média. (NAH, p.20)

No mesmo ano, no discurso proferido no Monte Líbano, na Síria, na comemoração do décimo nono aniversário da independência da Libéria, Blyden apresentou uma leitura ideológica do símbolo libanês no "mundo civilizado". A responsabilidade negra tornou-se o sinal de evolução e esperança. Este encarna a paz e libertação contra as guerras e a opressão das culturas tradicionais nativas; expressa uma autoridade organizada contra a corrupção dos "chefes aborígenes"; institucionaliza a civilização, o comércio e a religião contra os crimes em massa e a imoralidade da escravatura. Em suma, temos um paradigma paradoxo e romântico: aqui está a Libéria que simboliza o novo negro oposto ao "paganismo" dos "nativos" e ao "barbarismo" dos negreiros. Pela sua existência, a Libéria sugere a possibilidade de uma transformação radical da história de África: "o Cristianismo anglo-americano, a liberdade e a lei, sob a protecção dos liberianos, não terá nada para impedir a sua propagação indeterminada pelo imenso continente." (LPPF, p.23). Esta condenação quase mítica também está presente em textos posteriores. Então, por exemplo, em 1884:

Tendo em conta tudo, o meu consolo é que o Senhor é rei. Apesar dos erros e da perversidade do homem, os seus planos serão executados. Acredito que a ideia da colonização foi de Deus e que a Sociedade Americana de Colonização, sob o condicionamento necessariamente imperfeito da humanidade, tem vindo a desenvolver os seus projectos. (LET, p.326)

E, em 1888:

Não estamos dispostos a admitir a ideia de que os africanos não possam adquirir essa confiança e convicções, e que o desenvolvimento moral e espiritual indispensável para a paz humana e para orientação neste mundo, tal como para a vida eterna no mundo futuro, sem que sejam lançados em moldes europeus. (CINR, p.66)

Estas citações patenteiam a complexidade de Blyden. Ele não refuta a visão padrão do "primitivismo" africano, mas antes enfatiza a relatividade das culturas e progressos sociais. Esta prática de argumentar

através de conceitos sociológicos ou, como ele define, "a ciência da raça" (CINR, p.94), condu-lo à "poesia" da política:

É o sentimento de raça - a ambição depois do desenvolvimento na própria linha do tipo de humanidade ao qual pertencemos. Italianos e alemães há muito que ansiavam por tal desenvolvimento. As tribos eslavas sentem-no. Agora, nada tende a desencorajar mais estes sentimentos e verificar as ambições do que a ideia de que as pessoas às quais estamos ligados, e cujo melhoramento ansiamos, nunca terem tido um passado ou apenas um passado ignóbil - antecedentes "vagos e sem esperança", a serem ignorados e esquecidos. (CINR, p.197)

Blyden tende a evitar a propaganda fácil anti-escravatura, com os seus mitos sobre o "selvagem nobre" e também os debates técnicos sobre a hierarquia das raças. Em vez de definir o africano como um "homólogo" especial do europeu - um "selvagem nobre" ou um "primitivo desagradável" - Blyden usou a sua formação literária para descrever o africano como vítima do etnocentrismo europeu. Por exemplo, ele considerou o desprezo pelos africanos e pelos negros como uma invenção moderna. Ele referiu-se às descrições dos negros de Homero e Heródoto, insistiu na frequência *kalos kagathos* (belos e bons) etíopes na literatura clássica e discutiu o valor estético da cor negra na Bíblia (NAH, p.14; ver também Bourgeois, 1971; Mveng, 1972). Em *Christianity, Islam and the Negro Race*, afirmou ele que "Nas línguas gregas e latinas e na sua literatura, não existe, tanto quanto sei, uma frase, uma palavra ou uma sílaba depreciativa para o Negro" (CINR, p.84). Ao comentar um poema atribuído a Virgílio, e citando a celebração do negro Euríbato de Homero no cerco de Tróia, este afirma que "a depreciação começou com os viajantes europeus, sobretudo pelo "desejo de ser injusto" ou "pelas noções pré-concebidas do negro", e em parte, também, pelo princípio de que é mais fácil rebaixar do que elogiar" (CINR, p.263). Estas explicações não constituem uma descrição histórica convincente. Contudo, em termos muito gerais, situam as justificações ideológicas usadas pela primeira vez pelos viajantes e depois pelos exploradores e missionários para criar uma nova ordem no "continente negro" (ver Arendt, 1968, p.87). Isto significava a abertura de África ao comércio, à educação europeia e ao Cristianismo e, assim, a criação e o cumprimento de um domínio psicológico:

Em todos os países anglófonos a mente da criança negra inteligente revolta-se contra as descrições do negro fornecidas em livros básicos - geografias, viagens e histórias -; mas apesar da revolta instintiva por estas caricaturas e deturpações, ele é obrigado a continuar, à medida que os anos passam, a estudar tais ensinamentos perniciosos.

Depois de deixar a escola ele encontra as mesmas coisas nos jornais, textos críticos, em novelas, em trabalhos quase científicos; e algum tempo depois - "saepe cadendo" - começam a parecer-lhe as coisas correctas a dizer e a sentir sobre a sua raça. (Blyden, CINR, p.76)

Pensando em particular sobre a condição dos Negros Americanos, Blyden generalizou a sua análise:

Os que viveram em comunidades civilizadas, onde existem raças diferentes, conhecem bem as opiniões depreciativas oferecidas sobre os negros pelos seus vizinhos - e, por vezes, por eles próprios! Sendo a tez branca o padrão de todas as excelências físicas e intelectuais na civilização actual, o que se desviar da cor favorita é proporcionalmente desprezado, até que o negro, que é o oposto, se torna não a cor mais impopular e mais desvantajosa. (CINR, p.77)

Blyden lidou corajosamente com este aspecto difícil da dependência psicológica. Ele pensava que o negro era fraco porque aceitou a imagem que lhe foi imposta e este complexo de dependência poderia muito bem ser o responsável pela "hesitação", a "modéstia que advém de um sentido de inferioridade" encontrada no aluno negro americano (CINR, p.148), bem como a auto-depreciação observada no adulto. "É penoso na América ver os esforços realizados pelos negros para assegurar a conformidade exterior da aparência da raça dominante" (CINR, p.77).

Quanto ao negro em geral, Blyden salientou que as perspectivas derrogatórias proporcionam a estrutura intelectual desta guerra psicológica. Uma oposição de cores, negro versus branco, torna-se um símbolo soberano da distância em qualidade e virtude entre europeus e africanos e justifica o dever do homem branco em relação às "raças desprezadas" (CINR, p.138). Mas este dever parece um mito e os seus trabalhos não serão duradouros:

Vítor Hugo exorta as nações europeias a "ocupar esta terra que lhes foi oferecida por Deus". Ele esqueceu o conselho prudente de César contra a invasão de África. Os europeus podem manter o domínio "que lhes foi oferecido" por propriedade precária. (CINR, pp.145-46)

Reflectindo sobre o tema do negro bárbaro, Blyden focou-se na ligação entre degeneração e ocidentalização. A seu ver, nem todas as conquistas europeias são esplêndidas e úteis. Pelo contrário, "aquilo que foi uma grande vantagem para a Europa pode acabar por nos arruinar e existe, com frequência, uma enorme semelhança ou uma relação íntima entre o prejudicial e o benéfico que nem sempre conseguimos

distinguir" (CINR, p.79). Além disso, ele observou que a consequência mais visível para o reino do Congo, ocidentalizado e cristianizado sob a influência portuguesa no século XVII, foi o seu desaparecimento (CINR, p.159).

Até poderíamos pensar que Blyden – embora fosse um sacerdote cristão – não acreditava na conversão, desde que fosse uma expressão da ocidentalização: "os Pagãos com discernimento sabem que o homem negro entre eles, que "se intitula cristão e usa roupas ocidentais", adere aos hábitos e costumes europeus com um reservado poder de desprendimento" (CINR, p.59). Ele ridicularizou fortemente a confusão dos costumes socioculturais e dos valores cristãos e salientou de forma pessimista que "o evangelho não conseguiu agir livremente nesta terra" (LET, p.115). No entanto, ele acreditava que as "incoerências dos cristãos" (LET, p.99) poderiam ser responsáveis por este relativo fracasso. Na realidade, o que ele rejeitou foi o "fino verniz da civilização europeia" que um missionário jovem e inexperiente divulga. "Com o vigor sério e temperamento sanguíneo próprios dos jovens, ele prega uma cruzada contra os costumes inofensivos e os preconceitos das pessoas – substituindo muitos costumes e hábitos necessários e úteis no clima e para o povo, por práticas que, embora úteis na Europa, tornam-se, quando introduzidos indiscriminadamente em África, artificiais, ineficazes e absurdas" (CINR, p.64). No entanto, Blyden parece acreditar que a confusão de valores religiosos e costumes culturais não é um acidente: "a mente do anglo-saxão e a mente africana formada sob a influência do anglo-saxão, parecem ser intolerantes em relação a todos os costumes e práticas que não estão em conformidade com o padrão de hábitos e gostos europeus" (LET, p.114). Este exemplo de incompreensão cultural não é extraordinário nem invulgar. De importância igual, pelo menos, é a suposta resposta africana aos europeus e à sua cultura.

> *Há aqueles de outras raças que também escarnecem, gozam e "desprezam". Alguns dos trabalhos de Baker e Stanley em África devem ter frequentemente impressionado os nativos com o sentimento de que os viajantes energéticos vieram de "continentes muito mais negros" do que qualquer uma das suas imaginações simples alguma vez lhes tinha sugerido. (CINR, pp.138-139)*
>
> *Mungo Par destacou as suas impressões da seguinte forma: embora os negros, em geral, tenham uma óptima ideia da riqueza e do poder dos europeus, receio que os maometanos convertidos entre eles não pensem grande coisa dos nossos êxitos superiores no âmbito do conhecimento religioso... Os pobres africanos que nós consideramos bárbaros, observam-nos, receio, como uma raça com uma formidável, mas razoavelmente ignorante devoção. (CINR, p.343)*

Para Blyden, estas incongruências revelaram o tom geral de um contacto distorcido conforme existiu sob a escravatura e o imperialismo colonial. Além disso, o grau com que a presença europeia e a supremacia política autoproclamada afectam a cultura e a confiança africanas (LO, p.57), Blyden considerou necessário sublinhar certos aspectos ideológicos que eventualmente promoveriam a resistência silenciosa africana e fomentariam um novo ambiente de ideias. A lógica deste compromisso levou Blyden a formular fortes críticas intelectuais à ideologia ocidental, sobretudo através de uma avaliação crítica da tradição europeia, uma nova interpretação da história e, sobretudo, uma avaliação positiva da tradição oral africana.

A crítica de Blyden à tradição europeia baseia-se numa filosofia relativista das culturas (AA, p.60). Ele acreditava que embora em termos religiosos o conceito de humanidade fosse o mesmo em todo o mundo, "as capacidades nativas da humanidade diferem, bem como o seu trabalho destino, pelo que uma estrada pela qual um homem atingiria maior eficiência, não é aquela que conduziria outro ao sucesso" (AA, pp.5-8; CINR, p.83). Divagações fantasiosas no campo da história comparativa facultaram comparações para apoiar o seu relativismo.

> *Os antepassados destas pessoas [africanos] entendiam o uso do algodão e o seu fabrico; quando Júlio César encontrou os bretões, estes vestiam-se com peles de animais selvagens. Os visitantes do Museu Britânico podem ver, no departamento egípcio, pano fabricado com o mesmo material e apresentando a mesma textura que envolvia as múmias. Este pano foi fabricado por pessoas que entendiam a arte perdida do embalsamento, mas que, quando por causa de revoluções sucessivas se deslocaram para o interior... perderam essa valiosa arte, embora nunca tenham esquecido o fabrico do pano usado no processo. (CINR, p.196)*

Esta é apenas uma das frágeis comparações. Os seus comentários aos relatórios de Leo Africanus sobre o reino do Mali (CINR, p.195), características físicas egípcias (NAH, p.10), psicologia etíope (NAH, pp.25-26) e destino (CINR, 152-153), ou a civilização dos "maometanos nigritia" (CINR, p.300) explicitam e apoiam as suas ideias sobre a diversidade dos processos históricos. Esta premissa permitiu-lhe afirmar que:

> *O caminho que conduziu ao sucesso e elevação dos anglo-saxões não é o que conduziria ao sucesso e elevação do negro, embora tenhamos recorrido aos mesmos meios de cultura geral que permitiram que o anglo-saxão descobrisse o rumo que devia seguir. (CINR, p.83)*

De facto, esta posição crítica também requereu uma nova compreensão da história. Uma vez que o tipo de domínio político e cultural que

decorria em África serviu a perspectiva histórica específica na qual se baseou e foi, por sua vez, justificada pelo seu próprio sucesso, Blyden escolheu rever o conceito de história global.

Referindo-se à classificação de E. Harrison, que distinguia "seis épocas principais na história da civilização" (Sociedade Teocrática, Idade Grega, Período Romano, Civilização Medieval, Idade Moderna e Idade pós-Revolução Francesa), Blyden propôs a exclusão das duas últimas idades do currículo africano. Os seus motivos eram bastante simples: ele observou que foi durante estes dois períodos, sobretudo no último, que surgiu "o tráfico transatlântico de escravos e aquelas teorias - teológicas, sociais e políticas - foram inventadas para rebaixar e proibir". Por outro lado, ele considerou os primeiros períodos exemplares, sobretudo o Grego, o Romano e o Medieval: "Não houve um período da história mais repleto de energia estimulante, tanto física como intelectual, como o essas épocas... Nenhum escritor moderno irá influenciar o destino da raça da mesma forma que os gregos e os romanos fizeram" (CINR, p.82). Assim, um princípio filosófico de relativismo cultural acompanhou uma rejeição ideológica de uma parte da história europeia e permitiu que Blyden justificasse a sua reivindicação de autenticidade, e, portanto, a relevância do passado africano e a sua tradição própria. Segundo Volney (NAH, p.5) e Hartmann, ele não tinha dúvidas quanto à "extracção estritamente africana" da civilização faraónica (CINR, p.154n). Mas foi através de uma avaliação das tradições orais africanas que vimos a base da sua inspiração:

> *Agora, se quisermos fabricar uma nação independente - uma nação forte - devemos ouvir as canções dos nossos irmãos pouco sofisticados já que eles cantam a sua história, falam das suas tradições, dos eventos maravilhosos e misteriosos da sua vida tribal ou nacional, dos resultados daquilo que denominamos de suas superstições. (CINR, p.91)*

Em suma, o que Blyden apresentou foi uma crítica geral à ideologia ocidental, não por ser errada, mas porque lhe parecia irrelevante para a autenticidade africana. No entanto, esta crítica surgiu como uma negação e, até certo ponto, como uma consequência das interpretações mais intolerantes sobre a raça. Assim, constitui uma estranha reformulação das teorias mais negativas do século. Numa longa carta à viajante britânica Mary Kingsley, em 1900, Blyden concordava com ela: "O negro deverá ter para si um ponto alto de desenvolvimento - uma afirmação que não é o resultado, como foi alegado por alguns, do preconceito contra os africanos, nem, conforme defenderam outros, de indiferença latitudinária em relação às verdades religiosas" (LET, p.461). Jogando com o significado ambíguo da afirmação de Swedenborg, segundo

o qual o africano é um homem divino, ele também poderia, de uma forma mais relativista, concluir que "tal homem deve ter um local em separado – não uma cavidade para a qual alguns o lançariam nem uma planície onde outros o colocariam, mas um local relevante". Portanto, "por razões óbvias, a moralidade convencional da Europa não pode ser a moralidade convencional de África, no que respeita a questões sociais e domésticas" (LET, p.461).

Três considerações principais eram cruciais para a filosofia política de Blyden: a comunidade organizada básica, sob a liderança muçulmana, o conceito de nação africana e, por fim, a ideia de unidade do continente.

A comunidade islâmica básica parece-se com este modelo de organização política. "Não existem distinções de casta entre eles" nem "barreiras tribais" (CINR, p.175) nem preconceitos raciais (CINR, pp.15-27); "a escravatura e o tráfico de escravos são louváveis, desde que os escravos sejam os Kaffirs", mas o "escravo que abraça o Islão é livre e nenhuma agência se fecha perante ele por causa do seu sangue servil" (CINR, p.176). Será que Blyden aprovou esta escravatura institucional? Não é claro. Poderíamos talvez argumentar que ele estava apenas a apresentar um caso. Não devemos esquecer que nas suas publicações ele se opôs à escravatura (por exemplo, LO, pp.67-91; LO, pp.153-67). Em todo o caso, o que ele admirava no sistema era o facto de para os Muçulmanos as relações sociais de produção não serem determinadas por factores raciais, mas pela sua fé: "'O paraíso encontra-se debaixo do espectáculo de armas', é um dos seus estimulantes provérbios" (CINR, p.9). "Estes encontram-se sob os feixes do Crescente não apenas por motivos religiosos, mas também patrióticos; até serem apenas controlados por uma ideia, mas agirem como um indivíduo. A fé torna-se parte da sua nacionalidade e está entrelaçada com os afectos" (CINR, p.231). O dinamismo destas comunidades muçulmanas, as suas formas subtis e inteligentes de proselitismo e o seu comércio asseguraram ao Islão um futuro brilhante em África. "Todos os observadores cuidadosos e sinceros concordam que a influência do Islão na África Central e Ocidental foi, no seu todo, de carácter salutar. Enquanto agência eliminatória e subversiva, não deslocou nem sacudiu nada que fosse tão bom quanto a própria. (CINR, p.174).

Nunca nenhuma das tribos Nigrita abdicou da individualidade da sua raça nem separou as suas idiossincrasias para abraçar a fé do Islão. Mas sempre e quando necessário, grandes guerreiros negros surgiram das linhas do Islão e, inspirados pelos ensinamentos da nova fé... deixaram-se levar, se é que em algum momento simularam a superioridade com base na raça, a partir da sua ascendência artificial. (CINR, p.122)

De acordo com Blyden, o Islão é um meio politicamente excelente para promover uma consciência africana e para organizar comunidades. Infelizmente, embora as suposições ideológicas possam, em princípio, ser aceites os factos históricos contradizem a crença de Blyden nas capacidades positivas do Islão. Durante o século XIX na África Central, as facções islâmicas representaram uma maldade objectiva e praticaram um tráfico de escravos vergonhoso. E aqui, de novo, observamos uma inconsistência inacreditável no pensamento de Blyden: a sua admiração ingénua pelo Islão conduziu-o a aceitar a escravidão de pessoas não muçulmanas!

Nos textos de Blyden, o conceito da nação africana é talvez o mais intrigante, mas também o mais original, já que implica o conceito clássico de "democracia" (LPPF, p.16), mas com um enfoque especial na rejeição da distinção racial e, ao mesmo tempo, a afirmação paradoxal para a retenção da individualidade racial. Na realidade, enquanto homem do seu tempo, Blyden usou as premissas românticas que no século XIX permitiram que alguns teóricos europeus redescobrissem as suas raízes históricas e depois celebrassem a autenticidade da sua própria cultura e civilização, em termos da sua identificação com as suas origens. O exemplo mais evidente deste processo é o debate que decorreu entre os académicos alemães sobre o "indo-europeu" ou a cultura "indo-germânica", na qual existia uma confusão extraordinária em relação às noções de "raça", "língua", "tradição" e "história" (ver, por exemplo, Arendt, 1968, pp.45-64). Contudo, os nacionalismos europeus surgiram, em parte, devido a combinações teóricas destas noções complexas e controversas e foram responsáveis pelo que Blyden denominou "o período de organização e consolidação da raça" (CINR, p.122). Como os homólogos europeus, Blyden não duvidou que um fenómeno racial deva ser a base do nacionalismo e a criação da Nação:

> *Nesta questão de raça, não é necessário nenhum argumento para discutir os métodos ou procedimentos para a preservação da integridade da raça e para o desenvolvimento da eficiência da raça, nem é necessário nenhum argumento relativamente à necessidade de tal preservação ou desenvolvimento. Se um homem não o sente - se não se ergue com um poder espontâneo e inspirador no seu coração - então não possui qualquer papel nem parte nele. (CINR, pp.122-123)*

Assim, reter o conceito de individualidade racial tornou-se o pilar da construção da nação. Paradoxalmente, Blyden escreveu que ele não considerava o Haiti e a Libéria, as duas maiores nações negras, como possíveis modelos da nação africana, porque "existe uma luta perpétua entre uma minoria que visa encaminhar os interesses da maioria e um

profanum vulgus largamente em maioria" (CINR, p.273). Além disso, à medida que envelhecia, Blyden aceitou a divisão de África pelos poderes europeus (ver Lynch em LET, p.409), colaborou com eles (LET, p.502), e, em 1909, trabalhou arduamente para a "reconstrução [da] Libéria pelos Estados Unidos da América", e, na verdade, para um processo de "colonização" administrativa".

> *Deixem a República reter os seus Sectores Executivo, Legislativo e Judicial. Mas deixem a América tomar a República sob sua "protecção" por agora. Deixem os funcionários britânicos, como fazem agora, supervisionar os Departamentos Aduaneiro e do Tesouro. Deixem os franceses gerir a Força da Fronteira sob a responsabilidade financeira da Libéria. Deixem a América nomear um Alto-comissário para a Libéria - um homem experiente do sul, se possível, rodeado por funcionários americanos brancos para ajudar. Abulam a Missão Diplomática americana na Monróvia ou coloquem um branco na chefia. O Alto-comissário deve analisar as decisões Executivas, Legislativas e Judiciais antes de serem ratificadas. (LET, p.496)*

No entanto, foi nas suas descrições da Libéria e da Serra Leoa que ele ofereceu a sua visão mais clara de uma nação africana, que deve ser independente, liberal e auto-suficiente, mas deve comercializar com outros países estrangeiros; uma "boa democracia" na qual o enaltecimento racial deveria ser o princípio orientador.

O pan-africanismo de Blyden é uma espécie de profetismo. Ele idealizou, em primeiro lugar, uma colaboração e uma fusão do Cristianismo africano e da força conquistadora do Islão:

> *Onde a luz da Cruz cessa de correr sobre a escuridão, aí os feixes do Crescente iluminarão; e, à medida que a esfera gloriosa do Cristianismo se ergue, o crepúsculo do Islão perder-se-á na grande luz do Sol da Rectidão. Depois Isaac e Ismael unir-se-ão. (CINR, p.233)*

Ele destacou a unidade cultural representada pelo Islão, a qual colocou os povos africanos "sob a mesma inspiração" (CINR, p.229), oferecendo-lhes, por meio da mesma "língua, cartas e livros" (CINR, p.229), tanto uma unidade política como uma comunidade cultural (CINR, p.6). Por fim, África unir-se-á quando prestar a devida atenção às suas experiências com a Europa e a América. Ele manteve assim a tese que "a história política dos Estados Unidos é a história do negro. A história comercial e agrícola de quase toda a América é a história do negro" (CINR, p.119; LET, pp.476-77).

Em suma, existiria unidade e crescimento em África se os povos negros por todo o mundo reflectissem sobre a sua própria condição. Blyden, o ideólogo, tornou-se visionário:

As visões do futuro... vejo aquelas belas colinas - as margens daqueles cursos de água encantadores, as planícies verdejantes e os campos floridos... vejo-os todos a serem possuídos pelos exilados que regressam do Oeste, treinados para o trabalho de reconstrução de lugares devastados sob a disciplina severa e a dura servidão. Vejo, também, os seus irmãos apressando-se para os receber a partir das encostas do Níger e dos seus vales encantadores... Maometanos e pagãos, chefes e pessoas comuns, todos a tentarem captar algo da inspiração que os exilados trouxeram - para compartilhar... e marchar de volta... em direcção ao nascer do sol para a regeneração de um continente. (CINR, p.129)

Uma organização cultural e política moderna poderia ser atingida com a ajuda dos americanos afrodescendentes.

A interpenetração de "nacionalismos" religiosos e políticos na opinião de Blyden expressa o que devemos denominar de política de autenticidade racial, orientada para uma transformação cultural e política do continente. O papel determinante que ele atribuiu aos americanos negros e aos índios ocidentais, ao seleccioná-los como "colonos", indica a sua crença na "identidade racial" e ilustra esta filosofia peculiar sobre a salvação de África.

A restauração do negro à terra dos seus pais será a restauração da raça à sua integridade original, a si própria; e ao trabalhar por si, para si e a partir de si, descobrirá os métodos do seu próprio desenvolvimento, que não serão os mesmos métodos dos anglo-saxões. (CINR, p.110)

Os negros da América e das Índias Ocidentais "serviram" e "sofreram" e Blyden não hesitou em compará-los aos Hebreus (CINR, p.120). A possibilidade do seu regresso a África torna-se a esperança da terra prometida.

Blyden tem sido frequentemente denominado o fundador do nacionalismo africano e do pan-africanismo. Certamente que o é, na medida em que descreveu o peso da dependência e os inconvenientes da exploração. Ele apresentou "teses" para a libertação, insistindo na necessidade quer da indigenização do Cristianismo quer do apoio ao Islão. Apesar do seu romanticismo e das inconsistências, a visão política de Blyden é talvez a primeira proposta de um homem negro a aprofundar as vantagens de uma estrutura política independente e moderna para o continente.

"Personalidade Negra" como Lugar Comum

Segundo Blyden, o "negro" com que o Ocidente lida na sua literatura, bem como na sua iniciativa imperial, é apenas um mito (Blyden, LO, pp.52-54; pp.67-68). Este mito foi criado pelo Ocidente e é mantido por ele ao projectá-lo como uma imagem padrão. Os missionários, viajantes e colonos estão igualmente errados na forma como retratam a personalidade africana:

> *O negro do viajante comum ou do missionário – e talvez de dois terços do mundo cristão – é um ser puramente fictício, construído a partir das tradições dos comerciantes de escravos e dos donos de escravos, que fizeram circular todo o tipo de histórias absurdas, e também a partir dos preconceitos herdados dos antepassados, que foram ensinados a olhar o negro como um objecto legítimo de tráfico. (CINR, p.58)*

Mais geralmente, Blyden considerou esta imagem falsa como o produto e como a consequência de um longo processo que acompanhou a exploração europeia do mundo a partir do século XVI. Um etnocentrismo prevalecente e uma falta de curiosidade sincera geraram um enquadramento totalmente absurdo, no qual as culturas e os povos africanos constituíram uma mera inversão tipos humanos e tradições europeias. Esta premissa foi usada para justificar a "acusação contra toda a raça" (NAH, p.27). Por exemplo, Sir Samuel Baker afirma: "Sem ajuda exterior, o negro daqui a mil anos não será melhor do que o negro de hoje, já que o negro de hoje não se encontra numa posição superior à dos seus antepassados de há alguns milhares de anos" (CINR, p.269).

Blyden atacou esta posição ideológica, revelando primeiro a fraqueza da sua visão, resultante de uma dedução errada, e criticando depois a pressuposição de que o negro poderia ser completamente integrado na cultura ocidental. No que respeita à dedução, ele escreveu que o maior erro reside numa interpretação teórica errada do fenómeno racial e das suas manifestações culturais:

> *Não existe uma superioridade absoluta ou essencial num lado nem uma inferioridade absoluta ou essencial do outro. É uma questão de diferença de dotação e diferença de destino. Nenhuma formação ou cultura tornará o negro europeu; As duas raças não se movem na mesma rotina, mas em linhas paralelas, com uma distância imensurável entre elas. Elas nunca se encontrarão no plano das suas actividades de forma a coincidir em capacidade ou desempenho. Não são 'idênticas', como alguns pensam, mas 'desiguais'; são 'distintas', mas 'iguais'. (CINR, p.227; ênfase minha)*

A dificuldade desta posição reside na complexidade do conceito de raça e das conotações variadas e alargadas que lhe foram atribuídas

por teóricos e ideólogos. Poderíamos analisar a relação entre a tese de Blyden e as teorias raciais do seu tempo (ver, por exemplo, Fanoudh-Siefer, 1968; Hammond & Jablow, 1977; Hoffmann, 1973; Jordan, 1968; Lyons, 1975). Uma vez que estas teorias são, em termos gerais, misturas de uma filosofia pobre, especulações científicas e forte etnocentrismo, é mais pertinente analisar o problema de uma forma diferente e relacionar Blyden com os fundadores da antropologia. Em primeiro lugar, existe uma semelhança surpreendente entre o conceito de Blyden e o de alguns antropólogos do século XVIII. O seu entendimento de "antropologia", o estudo das "características práticas" de "um sistema" e a sua influência no homem natural (CINR, p.232) parecem fazer eco de Rousseau. Conforme observa com razão H. R. Lynch: "'o homem natural africano' de Blyden é surpreendentemente semelhante ao 'nobre selvagem' de Rousseau que vive num 'estado perfeito da natureza' - um estado que ambos reivindicaram como sendo pré-requisito necessário para o desenvolvimento dos recursos espirituais da humanidade" (Lynch, 1967, p.62). A teoria da raça de Blyden faz todo o sentido quando é relacionada com *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) de Arthur de Gobineau e outros conceitos raciais generalizados. Por exemplo, Voltaire, procurando uma hierarquia de raças no *Traité de métaphysique* (1734) e Essai sur les moeurs, afirmou que os negros constituíram uma marca completamente distinta da humanidade. Na antropologia de Voltaire, esta distinção envolvia e explicava a inferioridade do negro (ver Duchet, 1971, pp.281-321). Em contraste, Buffon, um cientista, apresentou na sua *Natural History* (1749) o princípio da distinção de todos os seres humanos. Para ele, mesmo "o ser humano mais parecido com o animal" não se assemelha ao "animal mais parecido com o humano". Ele nomeou este princípio de identidade organizacional. Também afirmou ter provas de distinções raciais, reconhecendo no seio de cada raça a possível existência de "variedades humanas" dependentes do ambiente e do clima (Ver Duchet, 1971, pp.229-280).

Acreditando na distinção das raças, Blyden comparou a "pureza" da raça e a "pureza" da personalidade e do sangue, sendo isto responsável pela sua posição "racista" face aos mulatos. Ele manifestou-se, por exemplo, contra a "introdução a uma grande escala do sangue dos opressores entre as suas vítimas" (LET, p.488), rejeitou mesmo a possibilidade de uma união entre "os negros puros e os mulatos" (LET, p.388), e, de forma mais questionável, menosprezou os "negros que são tão brancos como alguns homens brancos" (LET, p.388). A sua tese, que assentava na rejeição dos mulatos e da sua experiência africana também era politicamente motivada: "Se esta diferença entre o negro e o mulato for compreendida doravante, simplificará muito o problema do negro e a

raça será chamada a suportar apenas os seus próprios pecados e não os pecados de uma 'multidão mista'" (em Lynch, 1967, p.59).

Blyden também parece concordar com o princípio da variedade humana em termos de na raça, mas adicionando-lhe o facto da diferença étnica e da influência social:

Os acidentes cruéis da escravatura e do tráfico de escravos juntaram todos os africanos e não ocorreu qualquer discriminação no massacre entre os Foulah e os Timneh, os Mandingo e os Mendi, os Ashantee e os Fantee, os Eboe e o Congo - entre os descendentes dos nobres e os filhos e a prole dos escravos, entre os reis e os seus súbditos - todos foram colocados no mesmo nível, todos os de pele negra e cabelo lanoso eram os 'pretos', bens móveis... E quando, pelo desenrolar dos eventos, estas pessoas tentam praticar uma governação independente, surgem aos olhos do mundo como africanos, sem o facto de se ter em consideração que pertencem a tribos e famílias que diferem amplamente nos graus de inteligência e capacidade, na tendência original e na susceptibilidade. (CINR, p.274)

A última frase envolve o conceito de variedade ao estabelecer uma relação entre "inteligência" ou "capacidade" e os grupos étnicos. Esta é uma hipótese perigosa, que durante os últimos dois séculos tem sido cooptada para legitimar cada racismo e apoiou a criação de uma ciência controversa assente em diferenças raciais. Segundo a perspectiva ideológica de Blyden, este conceito é uma revindicação poderosa para a identidade regional: os africanos não são iguais, nem necessariamente idênticos e, por fim, as suas tradições não reflectem meramente cada um e não são a mesma coisa.

Contudo, Blyden reclamou uma distinção geral destrutiva que definiu ao enumerar algumas características particulares do continente e dos seus habitantes de uma forma claramente etnocêntrica

África "tem sido denominada o berço da civilização e realmente é". Pensando no passado egípcio, Blyden escreveu: "As origens de todas as ciências e das duas maiores religiões agora professadas pelas raças mais esclarecidas foram criadas em África" (CINR, p.116; NAH, pp.5-9). A seu ver, era um mundo brilhante, um continente de "satisfação e felicidade" onde as pessoas temiam e amavam Deus e mostravam uma hospitalidade espantosa (LO, p.82).

Se a crença num Criador comum e num Pai da humanidade é ilustrada no apoio que oferecemos ao nosso vizinho, se a nossa fé se vê nos nossos trabalhos, se provarmos que amamos Deus que não vimos, amando o nosso vizinho que vemos, respeitando os seus direitos, embora ele possa não pertencer ao nosso clã, tribo ou raça, então devo dizer, e não será contestado, que entre os nativos do interior de África são fornecidas mais

provas da sua crença na Paternidade comum de um Deus pessoal (pelo seu tratamento hospitaleiro e atencioso dos estrangeiros e estranhos) do que se observam em muitas comunidades civilizadas e cristãs. (CINR, p.215)

Para ilustrar a sua afirmação sobre a religiosidade africana, Blyden recordou os elogios de Homero e Heródoto das "inocentes pessoas negras" (NAH, p.10). No que respeita à hospitalidade, para além de algumas análises etnográficas sobre os costumes Mandingo (CINR, p. 285) e a experiência de Mungo Park nas imediações de Sego (CINR, p.206), ele trouxe os testemunhos dos exploradores e, entre eles, a espantosa "longa estadia de Livingstone naquela terra... sem dinheiro para pagar,... outra prova das excelentes qualidades das pessoas" (CINR, p.115).

Duas outras características dos africanos, de acordo com Blyden, são o seu amor pela música (CINR, p.276) e a "capacidade de ser ensinado" (CINR, p.163). Ele centrou-se nesta última capacidade, por causa do seu potencial para o futuro de África. Parecia-lhe ainda mais importante uma vez que ele estava convencido de um estado geral de "degeneração", pelo menos entre "pagãos". Mas os "Muçulmanos", normalmente, constituem uma excepção: "Sempre que o muçulmano se encontra na sua costa... ele considera-se um ser isolado e distinto do seu vizinho pagão e imensuravelmente o seu superior intelectual e moral" (CINR, p.175).

Um século não trouxe qualquer mudança para melhor, o Sr. Joseph Thompson [que] visitou os países negros no ano passado [afirma]: Não existe absolutamente um único país onde os nativos sejam deixados de vontade própria, onde exista uma ligeira evidência de um desejo de melhorar. Os piores vícios e doenças da Europa encontraram um solo semelhante e o gosto pela bebida aumentou desproporcionadamente em relação ao desejo de roupas. (CINR, p.342)

Assim, a degeneração geral existe sobretudo devido ao alcoolismo (CINR, p.67), às influências climáticas (CINR, p.54) e à presença europeia (CINR, pp.46-47; LET, pp.399-400). Para parar este processo mortífero, Blyden propôs um modo de agir que consistia em três métodos principais para a conversão africana, todos eles com base na capacidade de aprender.

Em primeiro lugar, deveria haver uma ênfase no "nosso passado" e na objectividade da realidade. Tal como observou Blyden, "os nossos professores têm sido por necessidade europeus e mostraram-nos livros a mais e coisas a menos". Consequentemente, "a noção, ainda comum entre os negros... é que a parte mais importante do conhecimento consiste em saber o que outros homens – estrangeiros – disseram sobre as

coisas e mesmo sobre África e sobre eles próprios. Aspiram a estar familiarizados, não com o que realmente é, mas com o que está impresso" (CINR, p.220). Na existência diária, segundo Blyden, a expressão desta incapacidade de distinguir entre "realidade" e "interpretação" subjectiva conduz os africanos a situações absurdas.

As canções que vivem nos nossos ouvidos e frequentemente nos nossos lábios são canções que ouvimos cantar por aqueles que gritavam enquanto nós gemíamos e lamentávamos. Eles cantaram a sua história, que foi a história da nossa degradação. Eles recitaram os seus triunfos, que continham o registo da nossa humilhação. Para nosso grande infortúnio, aprendemos os seus preconceitos e as suas paixões e pensámos que tínhamos as suas ambições e poder. (CINR, p.91)

De acordo com Blyden, seria provável que esta tendência cultural conduzisse simplesmente à destruição do negro. Um meio de conversão seria o desenvolvimento da "consciência negra", uma vez que é claro que "apesar de tudo, a 'raça negra' ainda tem um papel a desempenhar - um papel distinto - na história da humanidade e o continente africano será a cena principal da sua actividade" (CINR, p.276). Contudo, ele reivindica que devemos colocar a percepção ocidental de "nós" e do "nosso passado" em perspectiva e procurar "o que somos", vivê-lo e escrevê-lo de acordo com a "nossa própria" experiência.

Descurámos o estudo dos assuntos do país, porque fomos educados a partir de livros escritos por estrangeiros, e "para uma raça estrangeira", não "para nós" - ou apenas para nós na medida em que nas características gerais da humanidade nos parecemos a essa raça... Portanto, virámos as costas aos nossos irmãos do interior como aqueles com quem não poderíamos aprender nada para elevar, esclarecer ou aperfeiçoar... A história foi escrita para nós e esforçámo-nos por agir de acordo com a mesma, enquanto a verdadeira ordem é aquela em que a história deve acontecer primeiro e ser escrita posteriormente. (CINR, p.221; minha ênfase)

Por outras palavras, os africanos precisam de criar os seus próprios esquemas para compreender e dominar os dados sociais e históricos, "sobretudo neste grande e interessante território que é o deles e sobre o qual ainda será preciso descobrir a verdade - pessoas e sistemas sobre os quais ainda se formarão ideias correctas" (CINR, pp.220-221). Aquilo a que Blyden se refere é, deduzo eu, à necessidade de implementar uma interpretação social africana, que deve ser realizada como uma responsabilidade africana, uma vez que, conforme declarou no discurso da inauguração do Colégio da Libéria, "Não temos antecedentes agradáveis - nada no passado para nos inspirar...Todas as nossas

associações apoiantes estão ligadas ao futuro. Deixem-nos então lutar para alcançar um futuro glorioso" (LO, p.120).

Num segundo nível, Blyden lutou contra o tema da imitação do comportamento social: "Fascinado pelo presente, [o negro] atormenta-se a si próprio com a tarefa recorrente, insatisfeita e insatisfatória de imitar os imitadores" (CINR, p.147). Como um sinal de domínio psicológico, a imitação do homem branco ou o desejo secreto de se tornar branco expressa uma dependência. De qualquer forma, a investigação e debate sobre isto deve ocorrer com vista à determinação da cultura africana e das propostas para o seu futuro (CINR, pp.277-278).

Além disso, devem iniciar-se imediatamente novos e vigorosos cânones para os jovens negros. O objectivo seria "apoiar o seu poder de esquecimento – uma conquista de extrema dificuldade" (CINR, p.79) aumentando "a quantidade de agências puramente disciplinares" e reduzindo "ao mínimo a quantidade de influências distractivas" (CINR, p.80). O objectivo destes cânones seria também o de "estudar as causas da ineficiência do negro nas terras civilizadas, e, desde que tenha resultado da educação que receberam, procurar evitar o que concebemos como os elementos sinistros dessa educação" (CINR, p.80). Salientando a natureza especial da experiência da Libéria, ele insistiu no facto de "nenhum país do mundo necessitar mais do que a Libéria de ter uma mente correctamente orientada" (LO, p.98). Em primeiro lugar, porque o país está "isolado do mundo civilizado". Em segundo lugar, a própria experiência parece excepcional, pois significa "estabelecer e manter um governo popular com uma população, na sua maioria, de escravos emancipados" (LO, p.98). Referindo-se aos primeiros colonos, ele insiste na necessidade de uma "educação prática" (LO, p.101).

Este projecto conduz directamente ao terceiro passo mais importante: uma nova política para a educação formal, que acabaria por ajudar na transformação do continente. Usando a sua própria experiência como um profissional, ele propôs um perfil muito preciso de um programa. Acima de tudo, ele apresentou a sua tese principal: "Lord Bacon afirma que 'ler torna um homem pleno'; mas a leitura indiscriminada de literatura europeia pelo negro tornou-o, em muitas circunstâncias, demasiado pleno, ou destruiu bastante o seu equilíbrio" (CINR, p.81). A partir desta posição, é mais fácil entender a complementaridade entre a sua "perspectiva clássica" e o seu "nacionalismo" no que respeita ao currículo. Para além da apresentação crítica da história a partir de um ponto de vista africano, ele insistiu no estudo dos clássicos – as línguas gregas e latinas e as suas literaturas e também a matemática e a Bíblia. O estudo dos clássicos – "crucial para um conhecimento profundo de todas as línguas da parte iluminada da humanidade" (LO, p.108) – era

necessário por dois motivos fundamentais: em primeiro lugar, "o que se ganha pelo estudo das línguas antigas é um fortalecimento e disciplina da mente que possibilita que o estudante posteriormente o apreenda e, com comparativamente pouca dificuldade, domine qualquer assunto ao qual possa dedicar a sua atenção" (CINR, p.87); em segundo lugar, "o estudo dos clássicos também oferece a base para uma procura bem-sucedida do conhecimento científico. Estimula de tal forma a mente que desperta o interesse do aluno para todos os problemas da ciência" (CINR, p.87; LO, p.110). (Devemos referir que foi por estas duas razões que Senghor, cerca de noventa anos mais tarde, aludiu à promoção do ensino do grego, latim e literatura clássica no Senegal.) Blyden também advogou o estudo da física e da matemática (LO, p.100), porque "como instrumentos de cultura, aplicam-se por todo o lado" (CINR, p.87). Finalmente, o estudo da Bíblia é essencial. No entanto, deve ser uma Bíblia "sem notas nem comentários", uma vez que "os ensinamentos do Cristianismo têm uma aplicação universal... e as grandes verdades do Sermão do Monte são tão universalmente aceites como os axiomas de Euclides" (CINR, p.89).

A perspectiva "nacionalista" de Blyden é manifesta na sua intenção de introduzir no currículo o estudo das línguas árabes e africanas, "através das quais podemos comunicar de forma inteligente com milhões com quem podemos contactar no interior e saber mais sobre o nosso próprio território" (CINR, p.88). A promoção sobretudo do árabe parece importante para ele. Numa carta dirigida ao Reverendo Henry Venn, chegou mesmo ao ponto de escrever que "as letras romanas nunca prevalecerão nem serão lidas pela África maometana" (LET, p.95). Blyden advogou não apenas o ensino das línguas africanas, mas também uma real introdução à sociedade e cultura africana. E aos cidadãos liberianos disse:

Temos jovens que são peritos em geografia e costumes de países estrangeiros, que podem relatar a actuação de estadistas estrangeiros em países a milhares de milhas de distância, sabem falar com eloquência de Londres, Berlim, Paris e Washington... Mas quem sabe alguma coisa sobre Musahdu, Medina, Kankan ou Sego - a apenas algumas centenas de milhas de distância? Quem sabe dizer algo sobre a política ou as acções de Fanfidoreh, Ibrahims Sissi, Fahquehqueh, ou Simoro de Boporu - a poucos passos de nós? Estes dificilmente são conhecidos. Agora, como negros, aliados em sangue e raça destas pessoas, isto é vergonhoso. (CINR, p.88)

Em suma, as potencialidades da personalidade africana são facultadas neste ímpeto para promover uma nova percepção do passado e do presente, a recuperação de uma autonomia psicológica e a introdução

de um sistema original de educação. Com este argumento em mente, podemos realmente afirmar que Blyden está na realidade a apresentar uma fórmula para a "reinvenção" da personalidade africana, de um ponto de vista "racial". Ele escreveu: "Queremos que os olhos e os ouvidos do negro estejam treinados pela cultura, para que possa ver com mais clareza o que vê e ouvir mais distintamente o que ouve" (CINR, p.277). E em termos de futuro, ele declarou dramaticamente:

> *Quando o africano finalmente avançar com as suas capacidades, ocupará um lugar nunca dantes ocupado. Incompreendido e muitas vezes mal interpretado mesmo pelos seus melhores amigos... contudo, ele apresenta-se, erguendo-se gradualmente sob as influências das agências conhecidas e desconhecidas. (CINR, p.278)*

Não é difícil ver a originalidade de Blyden nestes comentários sobre a personalidade africana: tal independência de espírito é, para o melhor ou para o pior, excepcional. No mínimo explica a atitude de Blyden em relação aos africanistas. Ele aconselhou os negros a evitar três categorias principais de europeus - "filantropos profissionais", "racistas" e "indiferentes". O negro devia relacionar-se com pessoas que "o tratem da mesma forma como tratariam um branco com o mesmo nível de cultura e comportamento, baseando o seu procedimento global nas qualidades intelectuais e morais do homem" (CINR, p.266).

No conceito de personalidade africana de Blyden, o aspecto mais espantoso é o seu credo racial, com os seus tons ambivalentes: "em primeiro lugar, [os africanos] não se esvanecerão nem se extinguirão perante os europeus, como os aborígenes americanos e australianos; e, em segundo lugar... em quaisquer cálculos da melhoria material ou valorização da sua terra nativa, eles não podem sensatamente ser ignorados" (CINR, p.263).

Para apresentar a teoria política de Blyden, tracei uma distinção entre dois domínios, o religioso e o político. Apresentá-los-ei primeiro separadamente e depois comentarei a sua interpenetração ou "economia".

Todos os africanos, escreveu Blyden, acreditam num "Criador Comum e Pai da Humanidade" (CINR, p.115) e esta característica fundamental é o aspecto básico da sua religião, não sugerindo isto a existência de uma religião formal e organizada por todo o continente. Nem significa, como alguns africanistas parecem pensar, que "a religião de um africano encontre abertura à sua passagem" (CINR, p.275), esquecendo que o "elemento provocador" fundamental prevalece, talvez inteiramente, entre os negros ou as pessoas "de cor" que foram educadas sob a influência do domínio do qual o próprio [africanista] é um ornamento distinto" (CINR, p.275). Blyden distinguiu três sistemas religiosos:

paganismo, maometismo e cristianismo. No que concerne ao paganismo, ele reconheceu que se sentiu desencorajado "pelo que nos parece a obstinação... a teimosia de uma superstição velha". Mas "quando observamos como as grandes tribos... são mantidas submissas e preenchem uma função nacional sem qualquer conhecimento das letras ou da revelação escrita, pode parecer que existe algo no paganismo de África como no paganismo de outras terras - alguma influência subtil, indefinível, mas que actua sobre as pessoas e regula a sua vida" (CINR, pp.225-226). Se ele rejeitou o "fetichismo" pagão, também se opôs a generalizações falsas e aos relatos errados das práticas religiosas africanas, mencionando de novo as mistificações dos africanistas: "Existe algo lamentável - podemos mesmo afirmar grotesco - na ignorância de alguns que se assumem como autoridades e guias em assuntos africanos, relativamente à situação das coisas a apenas uma pequena distância da costa" (CINR, p.61).

Em todo o caso, Blyden elogiou "a superioridade inegável na moralidade que caracterizava os nativos do interior intocados pelas civilizações" (LET, p.462) e admirava os muçulmanos. Estes dois grupos, segundo ele, "possuem nas suas condições de vida mais espaço para um crescimento individual e racial vigoroso e encontram-se menos comprimidos por formas pré-definidas do que quaisquer outros" (LET, pp.462-63). Apesar do facto de Blyden não ter hesitado em esboçar uma breve comparação entre o paganismo africano - "esta religião da imaginação ou da fantasia" - e a sabedoria de Sócrates e os mistérios gregos e romanos, ele considerava claramente o Islão superior às crenças pagãs:

> *Ninguém pode viajar qualquer distância no interior da África Ocidental sem ficar perplexo com os diferentes aspectos da sociedade em diferentes localidades, consoante a população seja pagã ou maometana. Existe uma diferença não só nos métodos de governação, mas também nos regulamentos gerais da sociedade e mesmo na diversão das pessoas. (CINR, p.6)*

O Islão parecia dinâmico e bem organizado. Blyden, numa carta ao Reverendo Henry Venn, salientou uma característica externa do Islão: a sua independência. Os muçulmanos, escreveu ele, "mantêm todas as suas instituições, educativas e religiosas, independentes de ajuda exterior" (LET, p.98). A sua religião também é poderosa e influente. Blyden observou que ele não acreditava que "muito pode ser feito atacando o Islão na costa" e propôs que os "cristãos deveriam procurar o favor dos muçulmanos". Apenas progressivamente e "através de livros cristãos sobre os árabes, o carácter do maometismo pode ser grandemente modificado" (LET, pp.98-99). Não apenas o sistema pareceu superior,

mas de acordo com Blyden, "o muçulmano [parece] imensuravelmente... intelectual e moralmente superior" (CINR, p.175). Blyden desenvolveu duas razões principais que poderiam ser responsáveis pelo sucesso, a força e a superioridade do Islão: a completude do Corão e a agressividade deste sistema sócio-religioso:

Ao africano muçulmano... o Corão é totalmente suficiente para as suas necessidades morais, intelectuais, sociais e políticas. Este contém toda a sua religião e muito mais... É o seu código de leis, o seu credo, a sua homilia e a sua liturgia. Ele procura uma orientação em cada assunto possível, e o seu vizinho pagão, observando a veneração de que o livro é alvo, concebe noções ainda mais exageradas do seu carácter. (CINR, p.176)
Na África Central, o Islão é uma força agressiva e conquistadora e é, claro, infinitamente superior ao paganismo que aboliu. Criou nas mentes dos seus seguidores um sentido de responsabilidade para além desta vida e o temor a Deus; e este sentimento - condição de todo o progresso - é não apenas difusor, mas promotor da posteridade. Este é o elemento que ofereceu a estabilidade e o impulso ascendente às forças sociais e políticas de países avançados; e terá o mesmo efeito sobre os cantos negros deste continente. (CINR, p.332)

Blyden escreveu algures que o árabe, a língua do Islão, é em África uma boa preparação para o Cristianismo (CINR, p.187) e um importante meio para uma política autónoma e regional de auto-regeneração (LET, p.134-138). Ele acreditava firmemente que o Islão poderia ter um excelente futuro no continente. E no que respeita aos interesses africanos, Blyden tinha fé na superioridade prática do Islão sobre o Cristianismo: O maometismo, em África, deixou o nativo dono de si próprio e da sua casa; mas onde quer que o cristianismo pôde estabelecer-se, com a excepção da Libéria, os estrangeiros tomaram posse do país, e, nalguns locais, governam os nativos com um rigor opressivo. (CINR, p.309)

Isso não significava que Blyden não podia nem queria imaginar a possibilidade de um cristianismo africano. Ele foi um sacerdote cristão, mas recusou-se a esquecer que era negro (ver, por exemplo, LET, p.462). Segundo outras opiniões suas, podemos perceber que foi obrigado a ser céptico relativamente ao cristianismo europeu e aos seus processos de evangelização: "Não existe qualquer certeza que o cristianismo, ou antes, os cristãos professos, [...] teriam sido menos escrupulosos nas suas relações com os nativos de África do que com os nativos da América, da Austrália, da Nova Zelândia" (CINR, p.309). A sua posição deve ser entendida no contexto do racismo e das suas consequências, que esclarecem os motivos para sublinhar a influência geralmente negativa do cristianismo em pessoas negras e "as inúmeras desgraças que afligiram a raça africana nos últimos trezentos anos, em terras cristãs" (CINR,

p.27). Como expressou na sua carta a Mary Kingsley, em 1900: "muito poucos entre as raças estranhas aos europeus acreditam na autenticidade do cristianismo do homem branco, pois nem no ensino nem na prática do leigo homem branco se vê manifestado, como regra, alguma coisa do espírito do cristianismo" (LET, p.462).

Embora se tenha regozijado pelo evidente fracasso do catolicismo romano na Libéria (LET, p.388), ele parecia admirar esta igreja, que, na sua opinião, apresentava características notáveis: é "uma frente intransigente na guerra contra a infidelidade em todas as suas formas" e "sempre foi e é agora um poder reivindicativo... contra aqueles ataques à autoridade constituída". Além disso, estabelece-se "contra a liberdade e facilidade de divórcio", "respeita a integridade da família" e "respeita as raças". Finalmente, ele sustenta-se nas palavras de S. Paulo que declaram que 'Deus fez de uma todas as nações dos homens, para habitar sobre a face da terra'" (CINR, p.224-225). Os negros poderiam encontrar "Santos Negros" no seu calendário (CINR, p.39), poderiam ver negros a ocupar importantes "posições civis, militares e sociais" em países católicos (CINR, p.225) e beneficiar de liberdade política (CINR, p.46). Assim, os negros podiam ver a própria Igreja a depender de elementos e agências indígenas para o seu desenvolvimento (CINR, p.167).

Este elogio à Igreja de Roma é sobretudo uma crítica às políticas protestantes. No entanto, Blyden reconheceu os efeitos relativamente positivos de cinco denominações americanas (Baptistas, Metodistas, Episcopais, Presbiterianos e Luteranos) que se estabeleceram na costa ocidental africana, onde "numerosas igrejas foram organizadas e são chefiadas por um sacerdote nativo e milhares de crianças reúnem-se em escolas com professores cristãos" (CINR, p.49). Mas no geral, considerou os resultados muito fracos: estas escolas estão "em grande medida... confinadas quase exclusivamente às colónias europeias ao longo da costa e à sua vizinhança imediata" (CINR, pp.49-50). No final da sua vida, Blyden estava bastante pessimista em relação às actividades dos missionários. Em 1910, numa carta a R. L. Antrobus, assistente do subsecretário do Gabinete Colonial Britânico, queixou-se sobre os "erros de ensino" que criaram "um fosso entre os aborígenes e os colonos." (LET, p.499)

O que foi feito para a promoção bem-sucedida do cristianismo em África? "Tendo em conta os sérios obstáculos sentidos pelo trabalho de evangelização e civilização africana através da iniciativa europeia, é questão de grande preocupação entre os trabalhadores cristãos a forma como o trabalho devia ser realizado" (CINR, p.160). A sua resposta foi clara e simples e na sequência do seu ponto de vista racial: apenas povos afrodescendentes poderiam evangelizar com êxito o continente:

"O método, o simples apoio de Jesus Cristo; o instrumento, o africano em si mesmo" (CINR, p.162). Assim, no início da segunda evangelização de África, Blyden apelou a um cristianismo africano. A nova fé seria difundida pelos missionários negros e o seu significado seria transformador. Advogou a tradução do Evangelho nas línguas africanas, que seriam "instrumentos muito mais eficazes para transmitirem à mente nativa as verdades do Evangelho do que qualquer língua europeia" (CINR, p.68). Tendo em conta o impacto ideológico do Islão sobre os povos africanos (CINR, p.231), ele idealizou com fervor um autêntico cristianismo africano. A sua metáfora foi o encontro de Filipe, o Apóstolo, e do eunuco da Etiópia: "Filipe não era para acompanhar o eunuco, para regar a semente que ele tinha plantado, para estimar e supervisionar este trabalho incipiente. Se ele desejava fazê-lo - e talvez o tenha feito - o espírito não lho permitiu, pois ele 'apanhou-o afastado'" (CINR, p.161). Sendo o eunuco o único mensageiro, ele é o único responsável por "uma revolução total do seu país através das palavras que ouvira".

Enquanto Lynch escreve que embora Blyden tenha mostrado "uma parcialidade distinta do Islão", "ele próprio nunca se tornou muçulmano" (1967, p.246), em espírito Blyden era muçulmano. Ele estava deveras preocupado, sobretudo na velhice, com a população muçulmana, a sua educação e interesses comerciais e até se identificou com o seu destino (ver LET, pp.402 e 409). Os muçulmanos pediram-lhe para ajudar nas suas negociações com o governo da Libéria (LET, pp.425-427). Numa carta ao Gabinete Colonial Britânico, ele reconheceu que o Governador não lhe prestou "a cortesia devida no seu gabinete, porque [ele] aceita[va] os muçulmanos" (LET, p.479). Em 1877, ele afirmou que "tinha mais fé na derradeira utilidade em África dos nativos pagãos e muçulmanos, através das influências cristãs, do que das dos américo-liberianos, desmoralizados pela escravatura através de um cristianismo bastardo" (LET, p.235). Em 1889, ele confidenciou a E. J. Grimké a sua antiga convicção relativa à "superioridade dos negros do Sudão ou maometanos face aos outros" (LET, pp.138 e 406). Ele parecia ter um objectivo preciso. Em 1888, ele escreveu:

> *A minha ideia é que o Islão será reformado e pode ser reformado. Escrevo agora... sobre "o Corão em África", discutindo os efeitos da sua teologia e ensinamentos práticos sobre a raça negra e mostrando com que eficácia poderia ser utilizado, se os cristãos entendessem o sistema, na cristianização de África. (LET, p.399)*

O seu objectivo era ambíguo. O que pretenderia ele dizer com "reformar" o Islão? É um mistério. O que é claro é a sua rejeição crítica do cristianismo "missionário". Em qualquer dos casos, em 1903, o seu

principal desejo era "visitar o College of Living Oriental Languages", em Paris, e também "visitar a Universidade Maometana no Cairo, a Mesquita Al-Azhar e passar um mês a estudar os seus métodos" (LET, p.473).

Espiritual e politicamente, Blyden era, pelo menos a partir de 1900, muçulmano. Ele opôs-se à "influência do denominado cristianismo e civilização" e tendia a enfatizar a lição americana conforme a entendia: durante todos os longos e cansativos anos da ligação do negro aos cristãos brancos na América - os escravos foram fiéis a Cristo - mas não acreditavam na religião dos mestres brancos" (LET, p.462).

Terá Byden escolhido entre Jesus e Maomé? Não existe uma resposta. Contudo, os seus textos dão pistas. Estamos a lidar, sem sombra de dúvida, com o que denominaríamos hoje em dia de "teologia da diferença", suportada simultaneamente por uma consciência racial e por uma interpretação pluralista da Bíblia. Tal ponto de vista, segundo a opinião de Blyden, proporciona uma contribuição original dos cristãos negros: Existem estrelas, segundo o que os astrónomos nos dizem, cuja luz ainda não atingiu a terra; portanto, ainda existem estrelas no universo moral a serem reveladas pelos africanos livres, que eles devem descobrir antes de conseguirem progredir sem vaguear nos mares perigosos e sofrer graves ferimentos. (CINR, p.151)

Além desta missão, que apenas seria realizada com êxito pelos negros cristãos (CINR, p.194), encontra-se outra: a promoção de um nacionalismo africano e a unidade do continente.

Blyden apresentou como premissas duas ideias relevantes. Por um lado, existe o facto de a Europa ser o invasor (CINR, p.338; LO, pp.73-75). Blyden aceitou a verdade da seguinte frase, redigida por um europeu: "o século XVIII roubou o homem negro ao seu país; o século XIX rouba o país ao homem negro" (CINR, p.337). Por outro lado, existe a oposição africana à invasão. Blyden elogiou a resistência dos Ashanti e Zulus como uma "indicação da súbita regeneração de África" (CINR, p.121).

A "Economia" de um Discurso

Esta análise não visava descrever o ambiente histórico e sociológico no qual as ideias de Blyden evoluíram, pois estas questões receberam atenção académica suficiente (Lynch, 1967; Holden, 1967; July, 1964; Shepperson, 1960). O meu objectivo era apresentar a "filosofia" de Blyden como um ponto de vista "arqueológico" ao mostrar a especificidade do seu discurso no "exercício das análises e diferenças" de uma atmosfera do século XIX e procurando relações discretas entre o seu discurso e alguns campos não-discursivos. Já tudo foi dito.

Em primeiro lugar, Blyden era um homem estranho e excepcional, que dedicou toda a sua vida à causa em que acreditava. No entanto, como C. H. Lyons bem referiu, "ao procurar responder aos racistas nos seus próprios termos, Blyden desenvolveu uma teoria da raça que, enquanto justificava o homem negro, derivava, numa grande e desconfortável medida, do pensamento europeu da raça dos finais do século XIX" (Lyons, 1975, p.108). O enquadramento do seu pensamento era "tradicional" e pode resumir-se em três oposições: uma oposição racial (branco vs. negro), uma confrontação cultural (civilizado vs. selvagem) e uma distância religiosa (cristianismo vs. paganismo). A sua teoria racial era simplesmente uma relativização da eventual superioridade das categorias branca, civilizada e cristã. O seu discurso, como o discurso racista ao qual se opõe, é puramente axiomático. É, no sentido moderno, um discurso de intimidação: ou, de acordo com a linguagem de Barthes, é uma "linguagem que visa promover uma coincidência entre normas e factos e conferir a uma realidade cínica a garantia de uma moralidade nobre". (Barthes, 1979, p.103). Neste sentido, distingue-se claramente da linguagem e das mitologias do "nobre selvagem". O "nobre selvagem" era um instrumento romântico, "uma ajuda à auto-análise" na Europa (Lyons, 1975, p.8). Mesmo como uma arma anti-escravatura, o "nobre selvagem" era um africano idealizado que apresentava sobretudo características não africanas e poderia, por exemplo, "corar" e "empalidecer" (Lyons, 1975, p.7). Blyden confronta estas línguas e mitologias no que respeita à "negritude". A. T. Vaughan apresenta uma imagem precisa do contexto:

Na prática todas as descrições do "continente negro" retratam os seus habitantes como pouco atraentes, pagãos e grosseiramente incivis. Pelo menos em teoria, a cultura dos africanos poderia ser melhorada, as suas características físicas não. E embora diversos aspectos da aparência do africano - estatura, características faciais e textura do cabelo, por exemplo - desagradassem ao olho inglês, o mais espantoso e preocupante era a negritude da pele africana. As descrições das pessoas africanas frisam invariavelmente a sua negritude, sempre de forma reprovadora. (Vaughan, 1982, p.919)

Nesta atmosfera, Blyden simplesmente contestou visão racista após visão racista, precisamente através da ênfase das anti-mitologias sobre africanos, as suas culturas e a necessidade de sangue negro não misturado.

O objectivo principal de tal anti-racismo torna-se, quase naturalmente, a negação das relações de poder então existentes e assentes em distinções raciais. Este processo poderá justificar a convicção de Blyden sobre a vantagem dos americanos e dos negros das Índias ocidentais

na transformação do continente africano, que é a base do seu projecto para o "crescimento racial" e dos seus mitos sobre a nacionalidade racial, criatividade negra e pan-africanismo. Nas palavras do próprio, a reunião dos cristãos "civilizados" das Índias Ocidentais e da América com os seus irmãos "martirizados" em África conduziria a um desenvolvimento positivo a partir de um ponto de vista cultural e religioso. Os objectivos de Blyden (crescimento racial, regeneração cultural, cristianismo) são uma negação do que ele considera as fraquezas africanas. No fundo, a teoria é quer um argumento contra a partição europeia do continente, quer a base da ideologia que permitiu a criação da Libéria: "de volta a África". À medida que Blyden envelhecia, a sua teoria entrou em conflito com a sua análise pessimista da liderança negra. Ele continuou a pensar em termos da oposição entre "civilização" e "degeneração africana". Ele aceitou a eficácia da colonização branca. No entanto, para promover de forma mais realista o seu sonho de transformação do continente, ele opôs os "americano-liberianos desmoralizados pela escravatura" ao "nativo maometano" (LET, p.235). Até contrastou o "cristianismo bastardo" e a sua cultura com a fé islâmica e a sua ordem. Também aceitou a "reconstrução" da Libéria sob a protecção americana (LET, p.496). Ele sabia que "os futuros governantes da terra sentem que é seu dever denunciar [denunciá-lo] como traidor do país" (LET, p.235). Ele sentiu-se lisonjeado por ser considerado "o profeta da Libéria" (LET, p.496) e afirmou que tinha "fé na derradeira utilidade em África dos nativos pagãos e maometanos, através da influência cristã" (LET, p.235). É espantoso que uma convicção semelhante tenha conduzido, mais tarde, o governo britânico a depender de "autoridades locais tradicionais como agências de governo local (ver, por exemplo, Hailey, 1970, p.94) na implementação do "dogma que a civilização era uma bênção que os seus possuidores deveriam espalhar" (Mair, 1975, p.252).

Estas teorias são indissociáveis no trabalho de Blyden, contradizendo-se umas às outras e sendo responsáveis pelas inconsistências filosóficas, juízos racistas e oportunismos políticos. Como se demonstra convincentemente em *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot*, de H. R. Lynch, no final do século passado Blyden "tinha estabelecido uma ascendência intelectual na África Ocidental e muitos africanos do ocidente estavam preparados para o seguir, mas olhavam para ele em vão, procurando uma liderança firme e sustentada ou directivas claras. Muitos deles consideravam as suas ideias sofísticas ou contrárias às suas acções" (1967, p.246).

Em que medida deveríamos aceitar a afirmação de Senghor segundo a qual Blyden foi o precursor da negritude e da personalidade africana? No seu prefácio de *Letters*, de Blyden, o próprio Senghor reconhece que

"encontrámos, esporadicamente, o nome de Blyden, mas não lhe demos muita atenção... Não tínhamos qualquer conhecimento da sua correspondência nem dos seus ensaios nem do seu jornal semanal com o título negro tão significativo nem, por fim, do seu principal trabalho, intitulado *Christianity Islam, and the Black Race* (LET, p.xx). Na sua biografia intelectual, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (1962), o nome de Blyden nem sequer é mencionado. Aimé Césaire, Léon G. Damas e Jacques Rabemenanjara, outros membros do movimento da negritude, nunca se referem a Blyden. É apenas na África Ocidental anglófona que a verdadeira influência real de Blyden pode ser claramente vista, nas ideias de Casely Hayford sobre a unidade da África Ocidental, no "nacionalismo pan-negro" de N. Azikiwe e, possivelmente, no pan-africanismo de Nkrumah (Lynch, 1967, pp.248-250).

Blyden abordou questões raciais no século XIX. Para se opor às mitologias racistas, centrou-se "nas virtudes da civilização negra" e promoveu os conceitos de "negritude" e "personalidade negra", inventando assim mitos novos e positivos sobre a raça e a personalidade negra. Ele tinha discípulos ocasionais como C. Hayford e estimulou o nacionalismo de outros, como no caso do nigeriano Azikiwe. Em geral, as premissas e até mesmo o essencial da sua ideologia já se previam antes de ele explicar as suas teses. Estavam presentes nos paradigmas racistas que as suas teses negavam e assim podem, por exemplo, ser responsáveis pela visão relativista de Mary Kingsley sobre raças (1965). Já tinham sido usados política e ideologicamente pelos fundadores da Libéria (Lynch, 1967, pp.10-31) e pelos revolucionários haitianos, que no início do século XIX criaram a primeira república negra. No momento da morte de Blyden, no primeiro trimestre do século XX, estas mesmas premissas foram incorporadas na ideologia do pan-africanista W. E. B. DuBois, e na década de 1930 foram importantes na génese do movimento da negritude em Paris (ver Wauthier, 1964).

Analisemos agora o significado ideológico do pensamento de Blyden. Como podemos analisá-lo, e, mais importante, como seria possível compreendê-lo? A ideologia da identidade africana de Blyden é uma "teoria de esforço" no sentido em que deveria ser compreendida contra "o contexto de um esforço crónico para corrigir o desequilíbrio sociopsicológico" (Geertz, 1973, p.201). Esta interpretação deveria explicar a sua sugestão de substituir os potenciais colonizadores europeus, considerados os "invasores", pelas pessoas negras da América e das Índias Ocidentais, que se tornariam agentes para a modernização de África. Assim, a identidade racial permanece como uma pré-condição absoluta para a transformação sociopolítica de África. Esta escolha parece excluir a possibilidade de uma metodologia que, do "contexto universal

de uma luta pela vantagem", definisse uma "teoria do interesse". Esta teoria pode apresentar relações ideais: entre o processo de produção africano e as relações sociais de produção (nível económico); entre a organização económica e as suas reflexões e interpretações políticas (nível político) e entre a estrutura ideológica e as suas práticas concretas no seio da sociedade (nível ideológico). Esta teoria também o consegue ao propor um tipo de equilíbrio entre o nível económico e as superestruturas ideológicas. É, em princípio, capaz de gerar um novo modo de produção africano e, assim, modernização técnica, democracia política e autonomia cultural.

A "teoria de esforço" de Blyden mantém-se afastada da perspectiva marxista. As suas raízes encontram-se na sociologia das raças e mais precisamente no princípio controverso das diferenças irreconciliáveis entre as raças. Isto aproxima o pensamento de Blyden das filosofias românticas da alteridade que floresceram na Europa durante o século XIX e que apoiaram amplamente o nacionalismo europeu - na Alemanha e Itália, por exemplo - ou, *a posteriori*, as explicaram e justificaram. Contudo, a perspectiva de Blyden é particular, a sua ideologia política surgiu como uma resposta ao racismo e a algumas consequências do imperialismo. Representa uma resposta emocional ao processo europeu de denegrir África e uma oposição à exploração que foi o resultado do expansionismo da Europa a partir do século XV. Ao mesmo tempo, para provar o seu próprio significado, a sua ideologia confirma vigorosamente a tese do pluralismo no desenvolvimento histórico das raças, grupos étnicos e nacionalidades. Consequentemente, Blyden pode rejeitar a hipótese evolucionista de "raças idênticas, mas desiguais" que oferecem o fundamento para o tema da "missão do homem branco" e assim justifica o imperialismo e colonização, substituindo-a por uma hipótese diferente: "distintos, mas iguais".

Não podemos deixar de ficar espantados ao analisar esta tese, que foi a primeira a definir a teoria da "negrura" do século XIX. Se comparada com a negritude de Senghor, a relevância do compromisso de Blyden ainda é evidente, embora o conceito de raça seja agora geralmente considerado uma armadilha ideológica. Mesmo na sua reverência pela cultura greco-romana, Blyden anunciou Senghor. Apesar de as discrepâncias devido às diferenças dos contextos sociopolíticos, situações psicológicas e referências filosóficas, Senghor, no global, seguiu a tese ambígua de Blyden. As suas declarações salientam a identidade cultural e histórica africana em termos de raça e consideram este conceito essencial.

A ideologia de Blyden é, no entanto, determinada essencialmente por um conhecimento profundo do fardo da escravatura. É como uma

negação desta experiência que Blyden recomenda um papel para os negros americanos na modernização de África. Esta importante dimensão parece uma defesa contra a experiência do domínio e a perspectiva da transformação de África pareceria institucionalizar a negatividade.

Sartre apresentou uma perspectiva teórica semelhante em *Black Orpheus*. Apoiando a negritude em termos hegelianos, ele insistiu na sua relevância, mas também observou a pertinência da contradição dialéctica: o momento racial é sempre a promessa de outro passo, outra contradição. A luta pela liberdade seria ganha em termos de uma transformação geral das sociedades e a negação das classes sociais. Isto de acordo com a lógica de uma "teoria do interesse".

Em todo o caso, Blyden criou o "movimento da personalidade negra" que representa "a soma de valores da civilização africana, o grupo de qualidades que constituem o carácter distintivo das pessoas de África". Este equivalente empírico da negritude foi crucial para apoiar a luta pela independência africana, opondo-se à colonização como um processo de falsificação e despersonalização dos africanos e criticando o imperialismo como um meio de exploração. Blyden previu o futuro imediato de África. Conforme refere C. Fyfe, na introdução de *Christianity, Islam and the Negro Race*:

> *Fazendo uma retrospectiva a partir da década de 1960, podemos ver que num período equivalente à vida de Blyden (ele viveu quase 80 anos), os europeus chegaram e partiram de uma grande parte de África, deixando os africanos no controlo político. O seu raciocínio pode ter falhas, mas a sua profecia acabou por se realizar. Da mesma forma, a sua reivindicação de centenas de milhares de negros americanos estarem preparados para emigrar para África parecia, na altura, errada. Contudo, o profundo entusiasmo despertado nos Estados Unidos, apenas alguns anos após a sua morte, pelo movimento de Marcus Garvey, mostra que também aqui ele teve mais visão do que os seus contemporâneos. (CINR, p.xv)*

Blyden expressa os fundamentos do movimento negro da personalidade e do programa pan-africanista, com a sua ênfase na necessidade ideológica de se reconciliar com a nossa herança e a sua experiência particular socio-histórica e a realidade, que previa o "Consciencismo" de Nkrumah. Nas obras de Blyden e Nkrumah, a filosofia política baseia-se numa estrutura composta por pelo menos três grandes fontes de inspiração: a tradição africana, uma contribuição islâmica e um legado ocidental. A diferença entre os dois sistemas reside no facto de Nkrumah aceitar as pressuposições do materialismo como as únicas relevantes e organizar o seu pensamento político através da integração das teorias do esforço e do interesse. Por causa das suas próprias hipóteses, Blyden

não consolidou uma conjuntura programática sólida entre a tensão do seu desejo de poder e as contradições da sua ansiedade racial. Este fracasso seria responsável pela sua tendência visionária, que o levou a realizar profecias impressionantes, mas nem sempre a realizar análises sócio-históricas válidas.

Todavia, esta dificuldade, que é o locus dos problemas filosóficos de Blyden (responsáveis pela maioria das suas inconsistências sobre a colonização, escravatura estrutural, futuro do Islão, etc.) permitiu-lhe, paradoxalmente, salientar uma visão relativista da história e as suas interpretações e, portanto, a possibilidade de uma crítica geral às ciências sociais. Ele realizou esta crítica centrando-se sistematicamente no significado do etnocentrismo europeu e nas suas variadas expressões. Isto significava que, então como agora, uma compreensão da personalidade africana ou da cultura africana não pode negligenciar uma dimensão crucial - o debate epistemológico. Devido ao imperialismo e às suas reflexões ideológicas nas ciências morais e sociais, esta abordagem deve questionar todos os discursos que interpretam os africanos e a respectiva cultura. Blyden considerou este aspecto um preliminar importante para criar uma ligação unificadora e produtiva entre a ideologia africana e a prática concreta do conhecimento. Só a partir da década de 1920 é que os intelectuais redescobriram a perspectiva de Blyden: beneficiar da herança da sua própria história em vez de serem meros objectos ou participantes obedientes das ciências sociais ocidentais, era seu dever dominar o conhecimento deles próprios e abrir um debate vigoroso sobre os limites da antropologia. O que Blyden escreveu a J. R. Straton, ao comentar um trabalho de um dos mais brilhantes teóricos do racismo em França, poderia aplicar-se por sua vez a ele: "A *Psychology of Peoples*, de Le Bom, deveria ser profundamente estudada" (LET, p.466).

V. A Paciência da Filosofia

"Filosofias Primitivas"

A primeira questão que [me] coloquei,
ao encontrar os agricultores [franceses]
que não eram crédulos nem parvos, foi então esta:
será que a feitiçaria é inacessível ou os que a simulam têm
necessidade de não saber nada para defender a sua
própria coerência intelectual? Um "sábio" ou um "moderno"
necessita de um agricultor crédulo e parvo para se
confortar do mito?

Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts.*

A expressão "filosofia primitiva" era vulgar nas décadas de 1920 e 1930. Num capítulo anterior, examinei extensamente o discurso dos antropólogos, o seu poder e a sua ambiguidade. O conceito de "filosofia primitiva" faz parte desse sistema que colonizava o continente, os seus habitantes e as suas realidades, desde o final do século XIX. Também pertence a uma composição intelectual construída na obra de Lévy-Bruhl, particularmente assente em *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La Mentalité primitive* (1927), *L'Ame primitive* (1927), *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931) e *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Estes advogam uma diferença radical entre o Ocidente, caracterizado por uma história de raciocínio intelectual e espiritual, e os "primitivos", cuja vida, *Weltanschauung* e pensamento eram considerados como não tendo nada em comum com o Ocidente. Como Lévy-Bruhl escreveu em *La Mentalité primitive*:

> *A atitude da mente do primitivo é bastante diferente. A natureza do meio em que vive apresenta-se a ele próprio de uma forma bastante diferente. Todos os objectos e os seres envolvem-se numa rede de participação mística e exclusões. São estes que constituem a sua textura e a sua ordem. São então estes que imediatamente se impõem à sua atenção e por si só a retêm. (Em Evans-Pritchard, 1980, p.80)*

A partir desta opinião surge uma teoria de dois tipos de mentalidade. Uma é racional, funcionando de acordo com princípios da lógica e procurando conhecer as determinações causais e as relações; a outra, pré-lógica, parece estar completamente dominada pela representação colectiva e depende estritamente da lei da participação mística. Os ocidentais integram o pensamento lógico. No tipo pré-lógico e simbólico, reencontramos "povos como os chineses, juntamente com os polinésios, os negros, os índios americanos e os negros australianos" (Evans-Pritchard, 1980, p.88).

Em 1965, Evans-Pritchard poderia afirmar que "hoje nenhum antropólogo respeitável aceitará esta teoria de dois tipos distintos de mentalidade" (1980, p.88). Gostaria apenas de observar que as implicações desta "grande dicotomia" poderão corresponder ao modelo de Lévy-Bruhl de mentalidades opostas, mas indicam uma divisão da razão entre as denominadas sociedades abertas e fechadas. De qualquer forma, nas décadas de 1920 e 1930 a divisão significava tanto a tarefa de compreender a mentalidade primitiva como uma entidade pobre e não evoluída como a possibilidade de restaurá-la no início da história da razão. É neste contexto que percebemos os livros e contribuições que lidam com as "filosofias primitivas", como *Les Idées religieuses et philosophiques des Warega* (1909) de Delhaisse, *La Psychologie des Bantu, des Bani Marungu* (1907-1911) de Kaoze, *Vocables philosophiques et religieux des peuples Ibo* (1925) de Correia ou os conhecidos textos de Brelsford sobre *Primitive Philosophy* (1935) e *The Philosophy of the Savage* (1938).

Não pretendo com isto afirmar que todos os que então estudaram "organizações primitivas" (ver Smet, 1978b, 1975a, 1975b) eram discípulos de Lévy-Bruhl, defendendo a tese de uma diferença no raciocínio entre os "primitivos" e os "civilizados". Em vez disso, todos eles, mesmo os que, como Delafosse (1922, 1927), comentaram as estruturas africanas e as pessoas com uma vívida *Einfühlung* (empatia), estavam preocupados com a discrepância entre a Europa e o continente negro e desejavam descrevê-la e possivelmente classificá-la numa tabela taxonómica das culturas humanas. O belga franciscano Placide Frans Tempels, conforme indiquei na minha análise da linguagem missionária, poderia ser considerado um exemplo paradigmático desta curiosidade. É um símbolo apanhado no cruzamento de diversas correntes: as teses sobre pré-logismo de Lévy-Bruhl, a missão europeia auto-declarada de civilizar os africanos através da colonização e da evangelização cristã.

No âmbito de uma estrutura arrogante de uma conquista colonial belga destinada a durar séculos, Tempels, um missionário em Katanga, escreveu um pequeno livro sobre filosofia que ainda perturba alguns

pensadores africanos. O conhecimento de Tempels sobre filosofia correspondia, essencialmente, à educação que recebeu durante a sua formação religiosa. Não era um filósofo profissional e as suas maiores inquietações, a partir da sua chegada a África, em 1933, eram de natureza religiosa. Um dos seus intérpretes, A. J. Smet, sugeriu que a influência de Levy-Bruhl é evidente nos primeiros textos, que tendiam a apresentar uma perspectiva etnográfica e que Tempels publicou antes da *Bantu Philosophy* (Smet, 1977b, pp.77-128). Nesses textos, Tempels surge inteiramente dedicado a uma missão, a de liderar a pessoa negra (a quem ainda não atribuíra o estatuto de ser um humano completo) pelo caminho da civilização, do conhecimento e da verdadeira religião. O seu estilo era o de um *bulamatari* (destruidor de rochas), um mestre espiritual e médico autoritário (Tempels, 1962, p.36). Já a *Bantu Philosophy* pode ser considerada o testemunho de uma revelação; um sinal de mudança na vida de Tempels:

> *Devo referir que com este estudo sobre os Bantu tencionava sentir-me eu próprio "Bantu" pelo menos uma vez. Queria pensar, cair, viver como este povo, ter uma alma Bantu. Tudo isso com a intenção de me adaptar... Obviamente que a minha atitude dizia algo mais, ou outra coisa para além do simples interesse científico de um antropólogo que se questiona perante o objecto da sua ciência, o homem vivo que apresenta à sua frente, sendo necessariamente este o objectivo das suas investigações. Talvez a minha atitude tenha incluído um elemento de empatia em relação a este indivíduo vivo e tenha despertado nele uma reacção de confiança em relação a mim. (Tempels, 1962, p.37)*

Voltando ao período em que ocorreu a publicação da *Bantu Philosophy*, Tempels diferencia-se claramente dos antropólogos. O seu objectivo é diferente, afirma ele, e depende de uma atitude radicalmente diferente, uma de *Einfühlung* ou capacidade de empatia. Este livro apresenta repercussões extraordinárias. G. Bachelard considera-o um tesouro. Alioune Diop assumiu a sua fé neste trabalho, acrescentando um prefácio à versão francesa e descrevendo-o como o trabalho mais decisivo que alguma vez lera (Diop, 1965). No entanto, não faltaram inimigos ao livro.

A história inicia-se em Katanga, anterior Congo Belga, onde o Bispo Jean-Mix de Hemptinne exercia o seu poder para controlar a circulação da *Bantu Philosophy*, insistindo para Roma condenar o livro como herético e para Tempels ser expulso do país (DeCraemer, 1977, pp.29-30). O motivo residia no facto de o livro lançar dúvidas, no meio colonial, o sobre a grandeza da própria aventura colonial. Havia na altura teóricos bastante respeitáveis que consideravam o direito a colonizar como um direito natural. De acordo com esta doutrina, cabia aos humanos

mais evoluídos intervir nas "regiões adormecidas" de África e explorar a riqueza entendida por Deus como sendo de toda a humanidade. Através da sua presença e das suas políticas, o objectivo do colonizador seria acordar "as pessoas letárgicas" e apresentar-lhes a civilização e a verdadeira religião. Durante cerca de dez anos, Tempels seguiu esse objectivo. À maneira dos administradores coloniais, ele apresentou duas teses a partir da sua experiência: que a natureza vem de Deus e que cabe aos povos superiores civilizar os seus irmãos inferiores. Assim, o direito de colonizar foi duplicado por um direito natural e uma missão espiritual. A sua tese foi baseada numa metáfora inspiradora, muito na moda na década de 1930: tal como numa floresta existem formas de vida frágeis e dependentes que apenas podem viver e desenvolver-se sob a protecção dos mais fortes, assim acontece entre as comunidades humanas.

Com a sua *Bantu Philosophy*, Tempels não rejeita totalmente esta ideologia do domínio natural, não obstante o receio dos seus críticos. Ele propõe sobretudo meios mais eficazes para o seu objectivo declarado, a tarefa de civilizar e evangelizar o povo Bantu. Como um padre fiel aos ideais da sua missão, ele oferece um novo programa para o desenvolvimento social e espiritual dos povos indígenas; ou seja, formas para criar valores cristãos numa base cultural Bantu e construir a civilização que estará em harmonia com os modos de pensar e de ser Bantu. Tempels estava convencido de que a sua *Bantu Philosophy*, e sobretudo a sua ontologia, seria a melhor ferramenta que os brancos podiam usar para encontrar os africanos e compreendê-los.

> *Apenas o folclore e as descrições superficiais de costumes estranhos não nos podem ajudar a descobrir e compreender o homem primitivo. A etnologia, a linguística, a psicoanálise, a jurisprudência, a sociologia e o estudo das religiões apenas são capazes de produzir resultados definitivos depois da filosofia e da ontologia de um povo primitivo ter sido profundamente estudada e descrita. (Tempels, 1959, p.23)*

A concepção da *Bantu Philosophy*, de Tempels, pode ser resumida em cinco afirmações (ver Eboussi-Boulaga, 1968; Tshiamalenga, 1981).

(1) Uma vez que os Bantu são seres humanos, organizaram sistemas de princípios e referências. Estes sistemas constituem uma filosofia, apesar de os Bantu não "conseguirem formular um tratado filosófico, completo e com vocabulário adequado" (Tempels, 1959, p.36). Em suma, esta é uma filosofia *implícita* e é Tempels que, interpretando as respostas dos Bantu às suas questões, revela o seu sistema organizado e sistemático de crenças e costumes.

(2) A sua filosofia é uma ontologia. No Ocidente, desde os Gregos que a filosofia se debruçou sobre a definição e indicação do real em termos do ser, através de uma perspectiva estática responsável por expressões como "a realidade que existe", "qualquer coisa que exista" ou "o que é". Perante este cenário, Tempels observa que a *Bantu Philosophy* parece oferecer uma compreensão dinâmica, ao conceder bastante atenção à vitalidade do ser e ao relacionar o ser com a sua força:

Concebemos a noção transcendental de "ser" ao separá-lo do seu atributo, "força", mas os Bantu não conseguem fazê-lo. "Força", no seu pensamento, é um elemento necessário no "ser" e o conceito de "força" é inseparável da definição do "ser". Entre os Bantu não existe a ideia do "ser" separada da ideia da "força". (Tempels, 1959, pp.50-51)

(3) A ontologia Bantu, na sua especificidade, sugere que ser, conforme é entendido na tradição ocidental, significa força na tradição Bantu, e portanto podemos afirmar que ser = força, ou como o tradutor italiano intitulou a sua versão resumida da *Bantu Philosophy*: Forza = Essere (Tempels, 1979, p.23). É assim a força, com a sua misteriosa presença, que proporciona a possibilidade de classificar os seres numa hierarquia que compreende todos os domínios existentes: mineral, vegetal, animal, humano, ancestral e divino. Por outro lado, em todos eles a força vital parece ser o sinal essencial de ordenação das identidades, diferenças e relações. Desde a profundidade extrema até ao nível de Deus, existe uma dialéctica de energia permanente e dinâmica: a força vital pode alimentar-se, diminuir ou cessar no seu conjunto. Aumenta e diminui em cada ser e de uma transição para outra; a sua referência permanece a ordem do seu preenchimento em Deus.

Os Bantu falam, agem, vivem como se, para eles, os seres fossem forças. A força não é para eles uma realidade adventícia, acidental; a força é mais do que um atributo necessário dos seres: a força é a natureza do ser, a força é ser, ser é força. (Tempels, 1959, p.51)
A origem, a subsistência ou a aniquilação de seres ou de forças é expressa e exclusivamente atribuída a Deus. O termo "criar" na sua conotação adequada de "para invocar do não ser" encontra-se na sua significação absoluta na terminologia Bantu (Kupanga em Kiluba). (1959, p.57)
Toda a força pode ser fortalecida ou debilitada, ou seja, todo o ser pode tornar-se mais forte ou mais fraco. (1959, p.55)

Dentro destas permutas ininterruptas, os seres não estão vinculados sobre si, mas constituem o que Tempels denomina um "princípio da

actividade" (1959, p.51) e, através suas interacções, são responsáveis pelas "leis gerais da causalidade vital", ou seja,

(a) "O homem (vivo ou falecido) pode reforçar ou diminuir directamente o ser de outro homem";
(b) "A força vital humana pode influenciar directamente forças de seres inferiores (animal, vegetal ou mineral) ao seu ser";
(c) "Um ser racional (espírito, memória ou um ente vivo) pode agir indirectamente sobre outro ser racional comunicando a sua força vital a uma força inferior (animal, vegetal ou mineral), influenciando através da mediação o ser racional" (1959, pp.67-68).

(4) A ontologia Bantu pode ser entendida e tornada explícita apenas por causa da estrutura conceptual da filosofia ocidental. Tempels explicita-o de uma forma bastante directa: "A nossa função é prosseguir para tal desenvolvimento sistemático. Somos nós que seremos capazes de lhes dizer em termos precisos qual é seu conceito mais íntimo de ser" (1959, p.36).
(5) A ontologia Bantu poderia servir de guia para as ontologias de todos os "povos primitivos" em geral. Com efeito, ao longo deste livro, Tempels usa indistintamente os termos africanos, Bantu, primitivos, nativos e selvagens, indicando claramente que embora esteja a apresentar a "filosofia" de uma pequena comunidade no Congo Belga, as suas conclusões poderiam ser válidas para todas as sociedades não ocidentais. Ele expressa esta ambição pelo menos duas vezes. Observa de forma modesta que "muitos colonos que vivem em contacto com africanos garantiram-me que não criei nada novo, apenas sistematizei o que eles tinham captado superficialmente através do seu conhecimento prático dos africanos" (1959, p.37) e, no final do seu primeiro capítulo, ele expressa explicitamente a possibilidade de tecer generalizações: "O problema de se existe ou não uma ontologia Bantu está assim aberto a discussão. É agora legítimo iniciar a tarefa de determinar a sua filosofia, que é talvez aquela comum a todos os povos primitivos, a todas as sociedades organizadas em clãs" (1959, p.38).

O que devemos pensar da *Bantu Philosophy*? Mbiti afirma que o principal contributo de Tempels se situa "mais em termos de empatia e mudança de atitude que demonstra do que propriamente no conteúdo real do seu livro" (1970, p.14). De qualquer forma, Mbiti tem dúvidas sobre a concepção dinâmica da ontologia Bantu (1971, p.132). O. p'Bitek ataca Tempels por este propor uma possível generalização da

ontologia Bantu: "Tempels convida-nos a aceitar este sistema de pensamento, não só como Bantu, mas como africano. Poderão os académicos sérios interessados numa correcta avaliação e análise das crenças e filosofia africanas permitir esse tipo de generalização?" (1973, p.59). Um filósofo zairense especifica a crítica de forma mais satisfatória:

Com efeito, o método de Tempels é simplesmente uma abordagem de empatia (Einfühlung) e comunhão com o comportamento dos Luba-Shaba, um método de comparação rápida e superficial e de generalização prematura. Se é evidente que a empatia pode permitir uma hipótese, isso não significa que esta última seja fundamentada. (Tshiamalenga, 1981, p.179)

Tshiamalenga foca então três pontos. Em primeiro lugar, não podemos concluir que por causa dos Luba, Tempels prestou muito mais atenção à realidade da força, sendo essa força o ser. Em segundo, uma ontologia não se pode constituir com base nos seus sinais externos. Mais importante ainda, a identificação da noção de força Bantu com a noção ocidental do ser não parece fazer muito sentido. (Com efeito, na tradição Bantu, o conceito de força deveria ser entendido e definido nas suas relações com outros conceitos, enquanto que no Ocidente, ser é uma noção que transcende todas as determinações e se opõe ao vazio.) Em terceiro, a equivalência estabelecida entre força e ser deveria ser considerada como um *simulacrum*, dado que é absolutamente impensável sem o *instrumentarium* conceptual ocidental que Tempels usou (Tshiamalenga, 1981, p.179; ver também Boelaert, 1946; Sousberghe, 1951). Tshiamalenga conclui que Tempels produziu uma filosofia, mas não reconstruiu a filosofia Bantu (1981, p.179).

Talvez devêssemos também avaliar a iniciativa de Tempels no contexto de uma era em que os dogmas de Lévy-Bruhl eram congruentes com os objectivos da colonização, bem como com a missão cristã expressa numa tabela evolucionista (ver Pirotte, 1973; Lyons, 1975). Contudo, como devemos interpretar a própria opinião de Tempels sobre o seu livro? Ele escreve despretenciosamente, no início do seu capítulo sobre ontologia, que "o presente estudo, afinal, não pretende ser mais do que uma *hipótese*, uma primeira experiência de desenvolvimento sistemático do que é a filosofia Bantu" (1959, p.40). O debate sobre esta "filosofia" que se desenvolveu subsequentemente, e que é regularmente repetido, parece-me indevidamente intelectual. O trabalho de Tempels é certamente ambíguo (ver também Hebga, 1982). No entanto, não merece as reacções excessivas que por vezes recebe. Poderíamos, certamente, censurar Tempels por confundir o significado comum de filosofia com a sua definição técnica, mas ao retornar insistente e

incessantemente a esta fragilidade, como se, filosoficamente, constituísse um pecado mortal, os filósofos africanos dificultam desenvolvimentos mais úteis. Embora alguns discípulos de Tempels continuem a usar o seu conceito controverso de ser-força, normalmente introduzem visões e concepções africanas estimulantes (ver, por exemplo, Kagame, 1956; Lufuluabo, 1962; Mujynya, 1972). Porém, depois de Aimé Césaire (1972), também poderíamos inferir a cumplicidade política observada no livro e perceber melhor a sua relação com a ideologia colonial (ver Eboussi-Boulaga, 1968). Mas sem dúvida, a *Bantu Philosophy* criou, paradoxalmente, algumas aberturas na parede monolítica da ideologia colonial, conforme Alioune Diop observou no seu prefácio (1965). É claro que temos inteiramente o direito de questionar o significado sócio-histórico do livro e de temer, com Eboussi-Boulaga, que a tese de Tempels sobre a evolução do pensamento Bantu signifique apenas a redução da temporalidade Bantu a um passado fixo (Eboussi-Boulaga, 1968, pp.5-40).

Penso que a verdade da *Bantu Philosophy* reside precisamente na tensão destas contradições. É provável que os trabalhos académicos de A. Smet, que dedicou anos à criação de uma imagem mais completa de Tempels e do seu pensamento, venham a enfatizar mais claramente a inexactidão de um pensamento nascido do cruzamento entre a curiosidade etnológica, as ambiguidades evangélicas e o objectivo colonial. Devíamos assim situar o livro no desenvolvimento espiritual do seu autor. Ao tentar "civilizar", Tempels encontrou o seu momento da verdade num encontro com pessoas de quem ele pensava ser o mestre. Tornou-se num aluno daqueles que devia ensinar e tentou compreender a versão deles da verdade. Durante este encontro, houve um momento discreto de revelação, que complicou completamente as convicções do civilizador. A aventura terminou na criação de uma espécie de comunidade cristã sincrética, a "família" Jamaa (Smet, 1977c). Tempels descreve o seu espírito num livro curioso (1962). Celebrando os temas da vida, amor e fertilidade, o movimento ganhou terreno na África Central antes de ser excomungado pela hierarquia católica por não ser ortodoxo (DeCraemer, 1977; Mataczynski, 1984).

Se Tempels tivesse atribuído ao seu ensaio um título sem o termo "filosofia" e se tivesse simplesmente organizado e comentado os seus dados etnográficos sobre os Luba, talvez o seu livro tivesse sido menos provocador. Pelo menos poderia ter oferecido uma interpretação no âmbito dos limites regionais, à maneira de Marcel Griaule, em *Conversations with Ogotemmêli* ([1948] 1965). Elogiando a visão de Tempels, Griaule escreveu o que deveria ter sido o prefácio da versão francesa da *Bantu Philosophy*. Foi publicado em *Présence Africaine* (1949, nº7).

Neste breve texto, Griaule estabeleceu ligações entre a ontologia Bantu e as concepções dos Dogons. No prefácio de *Conversations*, ele explicita o que as aproxima:

> *Há dez anos atrás [Les Ames des Dogon (1941) de G. Lophuromys, Les Devises (1941) de S. de Ganay e o meu próprio Les Masques (1938)] já tinham chamado a atenção para os novos factos sobre a "força vital"... Demonstraram a importância primária da noção da pessoa e das suas relações com a sociedade, com o universo e com o divino. Assim, a ontologia Dogon abriu novos horizontes aos etnólogos... Mais recentemente... o Rev. Fr. Tempels apresentou uma análise deste tipo e levantou a questão de se o "pensamento Bantu não deveria ser considerado um sistema filosófico". (Griaule, 1965, pp.1-2)*

Griaule dependeu totalmente de um informante atípico – "Ogotemmêli, um caçador do Baixo Ogol que perdera a visão devido a um acidente" e que era "dotado de uma excepcional inteligência e sabedoria". Durante trinta e três dias, Ogotemmêli transmitiu-lhe o conhecimento profundo das crenças e da tradição Dogon.

O ensaio de Griaule está organizado em torno dos monólogos interligados do informante. Da criação à origem das organizações sociais, a recitação segue duas linhas: uma descodificação mítica do universo no seu ser e uma interpretação simbólica da base da história, cultura e sociedade. A última, afirma Griaule, define "um sistema do mundo, cujo conhecimento irá revolucionar todas as ideias aceites sobre a mentalidade dos africanos e dos povos primitivos em geral" (1965, p.2). O sistema antropológico vigente decidiu que Griaule estaria a mentir. Que as conversas eram uma ilusão: seria impossível os Dogons, como primitivos, conceberem uma estruturação tão complexa do conhecimento que, através de mitos e ritos, unisse, ordenasse e explicasse os sistemas astronómicos, correspondências de mundos, tabelas do calendário, classificações dos seres e transformações sociais. Além disso, o livro de Griaule não poderia ser realmente aceite: este assume ser um simples relatório sobre os ensinamentos de Ogotommêli e não obedece aos cânones sagrados da antropologia social. Quanto à complexidade da dimensão "metafísica" da recitação de Ogotommêli, Luc de Heusch, um antigo discípulo de Griaule, respondeu recentemente de forma enérgica aos que não acreditavam que os "primitivos" eram capazes de manipular símbolos intelectualmente abstractos.

> *Muitos dos detractores de Griaule questionaram o interesse das especulações intelectuais dos Dogon, que lhes pareciam flutuar num vazio sociológico. Como se se tratasse de linhagem, família, existiam independentemente dos sistemas de representações a que chegaram para poderem explicar a existência, como se a realidade social empírica*

pudesse ser dissociada do simbólico. É trivial contestar que o pensamento dos "médicos" Dogon não corresponde ao dos homens ignorantes. Em 1948, Griaule já previa este argumento e respondeu-lhe com vigor: "Não procederíamos de forma a responsabilizar o dogma cristão da transubstanciação com esoterismo com o pretexto que o homem da rua não conhece a palavra e possui apenas vislumbres do mesmo."... Quem se atreveria a negar que o Cristianismo..., pela sua formação e através dos séculos, estabeleceu o ponto de referência final do nosso próprio sistema social, para além dos vários modos de produção que marcaram o seu desenvolvimento (Heusch, 1984, p.159).

Em todo o caso, *Conversations with Ogotemmêli* aponta a profunda importância do mito num contexto africano. O mito é um texto que se pode dividir em partes e revelar a experiência humana e a ordem social. Mas foi Lévi-Strauss quem definitivamente deu força a esta teoria e, assim, invalidou o método e conclusões de um grande número de trabalhos inferiores, que na década de 1950 ainda descreviam "filosofias primitivas" (ver bibliografias em *Cahiers des religions africaines*, 1975, nº 9, pp.17-18), ou "etnofilosofias", como eram então designados (ver Smet, 1980, p.161). São excepções os sólidos estudos de Holas e Zahan sobre espiritualidade africana e cosmologia.

Foi na antropologia em voga que ocorreu uma reavaliação original das "filosofias primitivas". A publicação, em 1954, por D. Forde, de uma colecção de ensaios sobre o conceito do mundo africano foi um grande acontecimento, pois reuniu alguns dos alunos mais imaginativos e perspicazes de África: M. Douglas, G. Wagner, M. Griaule, G. Dieterlen, K. Little, J. J. Maquet, K. A. Busia e P. Mercier. Todos eles exploram "o significado das ideias cosmológicas como expressões de valores morais relativamente às condições materiais da vida e à ordem social total" e, especificamente, "mostram esta interdependência intrincada entre o padrão tradicional de subsistência, uma configuração aceite de relações sociais e dogmas relacionados com a natureza do mundo e a posição dos homens nele" (Forde, 1976, p.x). Assim, tornou-se possível considerar os mitos e ritos como guias para compreender as dimensões simbólicas bem como reflexos dos sistemas de pensamento. As publicações neste espírito incluem *Oedipus and Job in West African Religion* (1959) de Fortes, *African Systems of Thought* (1965) de Fortes e Dieterlen, *Lugbara Religion: Ritual and Authority Among an East African People* (1960) de Middleton, *Le Symbolisme de L'inceste real en Afrique* (1958) de Heusch, *L'Image du monde Bete* (1968) de Holas e *Magna Opera* (1975, 1981) de Turner.

Nesta nova atmosfera intelectual, a afirmação de Leach sobre a pertinência do mito como código sociocultural faz todo o sentido:

Todas as histórias que aparecem na Bíblia são mitos para o cristão devoto, correspondam a factos históricos ou não. Todas as sociedades humanas têm mitos neste sentido e, normalmente, os mitos aos quais é atribuída maior importância são os menos prováveis. (Leach, 1980, p.1)

A generalização mais prudente (e também mais trivial) sobre os sistemas africanos de pensamento poderá ser o facto do mito e da sociedade serem autónomos, mas reagirem um ao outro. Para ser mais preciso, o mito significa a experiência humana até ao ponto em que a realidade perde o seu significado sem ele. É, por exemplo, um conjunto de mitos que oferece aos Lugbara do Nilo-Congo a história das ligações em mudança entre a comunidade, a sua extensão e descendência (Middleton, 1980, pp.47-61). A mitologia Tiv, por outro lado, funde a genealogia, definindo a linhagem geral da irmandade humana e apresentando-se como uma ordem cósmica (Bohannan, 1980, pp.315-329). Na cultura Dogon, os mitos principais expressam ligações entre a organização social e o universo cósmico (Heusch, 1985, pp.126-60). Praticamente todos os sinais culturais Dogon e as características sociais estão relacionados com o ovo cósmico, com a suas sete vibrações e o movimento espiral (Griaule & Dieterlen, 1976, pp.83-110).

Porém, o mito, apesar das suas formas paradoxais e versões contraditórias, por vezes irracionais, não expressa apenas a mecânica de uma racionalidade discreta, apresentando analogias, dependências, virtudes sobrepostas ou antagónicas nas ordens naturais, sociais e cósmicas. Não é apenas uma memória colectiva de uma comunidade que muitas vezes depende de *griots* (trovadores) e outros especialistas na narração e interpretação do seu passado. Não podemos considerá-lo meramente uma "tabela de conhecimento" complicada, conservando memórias valiosas, descobertas importantes e factos significativos e as suas interpretações, todos oferecidos pelos antepassados. Se alguém conseguir olhar para um mito ou ritual africano e aí conhecer, como no caso do mito Dogon (Heusch, 1985; Griaule, 1965; Dieterlen, 1941), uma organização, poderosa e espantosa, de classificações, filiações e as suas transformações e representações, seria errado limitar o significado do mito a esta função. Um estudante atento pode sempre ir para além dos sistemas formais e revelar outras redes simbólicas, das quais os membros da comunidade poderão estar absolutamente inconscientes (ver, por exemplo, Turner, 1969; Heusch, 1982). Os mitos são entidades autónomas, como L. Heusch referiu na sua conclusão de *The Drunken King*:

Não são produtos do trabalho e desafiam todas as tentativas de apropriação, quer privadas quer colectivas. Não existem direitos de autor associados ao contar, recontar

e transformar. Chegam a evitar a função ideológica que os reis tentam invariavelmente impor-lhes. Eles aguentam as descuidadas ocasiões da história, mas dançam com os raios de sol e riem com a chuva, não conhecendo outro mestre senão eles próprios. (Heusch, 1982, p.247)

A história deste novo tipo de escola que procura estruturas profundas é a história da antropologia africana nas suas expressões e heresias mais inspiradoras. Tempels sentiu necessidade de abandonar a tradição primitivista em voga no seu tempo. Com a sua *Bantu Philosophy*, ele desejava equilibrar as interpretações sobre "filosofias primitivas". Griaule e os seus colegas de trabalho seguiram um caminho similar. A "ontologia Dogon" na sua expressão elaborada tornou-se para eles uma tese: os Dogons "pareciam apresentar um dos melhores exemplos da selvajaria primitiva" (Griaule, 1965, p.1). Porém, um deles, Ogotemmêli, revela "ao mundo europeu uma cosmologia como a de Hesíodo... e uma metafísica que possui a vantagem de ser expressa num milhar de ritos e acções na vida de uma multidão de pessoas" (Griaule, 1965, p.3). Mais uma vez podemos apontar para *Einfühlung*. É interessante verificar que D. Forde se refere ao impacto desta orientação na construção de uma estrutura para a sua colecção de textos sobre ideias cosmológicas: o livro de Tempels é um ensaio interessante sobre os efeitos difundidos pela crença na penetração da natureza por forças espirituais dinâmicas" e, ao mesmo tempo que uma pesquisa de campo "entre algumas pessoas da região ocidental do Sudão, como os Dogon, Bambara e Akan"; é, com efeito, testemunha da complexidade insuspeita e da elaboração de ideias cosmológicas" (1976, pp.ix-x).

Estou pessoalmente convencido de que os trabalhos mais imaginativos que nos revelam o que agora é denominado por sistemas de pensamento africano, como os de Dieterlen, de Heusch e de Turner, podem ser basicamente compreendidos pela seu precurso no *Einfühlung*. No caso dos académicos africanos, este torna-se frequentemente um caso, como quando Kagame corrigiu Tempels, de empatia em relação a nós próprios e à nossa cultura.

Kagame e a Escola Etnofilosófica

Gostaria de revelar esta verdade surpreendente:
não só sou uma criatura racional,
não só uma mente paradoxal habita este corpo humano,
mas também venho de um planeta distante.

P. Boulle, Planet of the Apes.

Kagame deseja verificar explicitamente a validade da teoria de Tempels (1956, p.8) e corrigir as generalizações e fraquezas intelectuais. Um filósofo, mas também um historiador, antropólogo, linguista e teólogo conhecedor (ver Mudimbe, 1982c; Ntezimana & Haberland, 1984), Alexis Kagame obteve o seu doutoramento em filosofia, em 1955, pela Universidade Gregoriana em Roma. Membro da Belgian Academy of Overseas Sciences, desde 1950, professor universitário, autor de algumas centenas de trabalhos, Kagame foi a partir da década de 1950 um dos símbolos internacionais mais respeitados e também controversos da inteligência africana. Ele marcou profundamente o campo da filosofia africana com dois livros extraordinários. O seu primeiro tratado, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être* (1956), aborda a Banyarwanda, uma comunidade bem definida pela sua história, língua e cultura. O segundo, *La Philosophie Bantu comparée* (1976) alarga esta investigação a toda a área Bantu. Ambos os trabalhos dependem profundamente das análises linguísticas das línguas Bantu. Estas línguas são um subgrupo de um grupo maior, Benue-Congo, que abarca também as línguas não-Bantu (Nigéria, Camarões) e as línguas Grassfields Bantu (Camarões, parcialmente na Nigéria). As línguas da família Bantu são faladas nos Camarões, parcialmente na República Centro-Africana, Quénia e Uganda; completa ou predominantemente no Gabão, Guiné Equatorial, Congo, Cabinda, Zaire, Angola, Ruanda, Burundi, Tanzânia, Zâmbia, Malawi, Moçambique, Suazilândia, Lesoto, Botswana, Zimbabué, África do Sul e Namíbia.

Para Kagame, falar de uma filosofia Bantu significa acima de tudo considerar duas condições para a sua possibilidade, nomeadamente, a coerência linguística das línguas Bantu, que apresentam uniformemente estruturas de classe da língua e a utilidade de um método filosófico herdado do Ocidente (Kagame, 1971, p.591). De acordo com Kagame, o mérito do trabalho de Tempels reside no facto de disponibilizar o método. No entanto, a *Bantu Philosophy* devia ser revista, porque Tempels não era académico. Ele não prestou atenção às línguas Bantu e, além disso, a sua síntese, estritamente baseada na sua experiência na comunidade Luba-Shaba, não oferece uma compreensão abrangente das culturas Bantu (Kagame, 1971, p.592).

Contudo, o esquema formal de Kagame é muito semelhante ao de Tempels: desenvolve-se nos clássicos capítulos dos académicos. Qual é o método de análise e interpretação de Kagame? Ele recomenda uma investigação sistemática de elementos filosóficos numa dada língua, cuidadosamente descrita, e depois uma extensão da investigação para incluir todas as áreas Bantu e uma comparação dos elementos filosóficos entre eles (Kagame, 1976, p.7).

[O meu método é:] Procurar os elementos de uma filosofia Bantu primeiro numa língua específica; não afirmar nada que não seja baseado numa prova cultural indisputável, transcrita na própria língua original e traduzida literalmente na língua acessível ao leitor estrangeiro. Na posse destes elementos básicos, realizar o estudo à escala da área Bantu, verificar a coincidência ou afastamento dos resultados inicialmente determinados em cada zona. (Kagame, 1971, p.592)

O método pode ser justificado. É bastante adequado e perfeitamente convincente como um passo inicial para filosofar. Mas a dificuldade reside na afirmação de Kagame de que a descoberta, através de uma tabela aristotélica, de elementos até então desconhecidos das culturas Bantu, é a descoberta de uma filosofia colectiva, profunda e implícita: "Um sistema colectivo de pensamento profundo, que existiu mais do que foi ponderado, [do qual podemos] ver claramente a superioridade face ao trabalho solitário de um pensador licenciado entre a civilização letrada" (1976, p.171). De acordo com Kagame, esta filosofia silenciosa pode ser descrita através de uma aplicação rigorosa de cinco tabelas académicas principais: lógica formal, ontologia, teodiceia, cosmologia e ética (1956, 1971).

Lógica formal: diz respeito às noções de ideia, tal como expressa por determinado termo, de avaliação, expressa por uma proposição, e de raciocínio, expresso num silogismo. Estas noções e relações são produzidas na filosofia "profunda" africana? Kagame responde que sim, observando que:

(a) Os Bantu distinguem o concreto do abstracto. Relativamente ao último, uma pré-condição para filosofar, eles separam o abstracto ligado ao acidental (expressando entidades que não existem independentemente na natureza, como *bu-gabo* [virilidade, coragem, força]) do abstracto ligado à substancialidade (que expressa entidades que existem independentemente na natureza, como *bu-muntu* [humanidade]).

(b) A proposição Bantu está organizada de acordo com dois princípios. A enunciação dos nomes dos actores é sempre realizada no início do discurso. Um parente classificatório, ou seja, um classificador linguístico incorporado em substantivos, corresponde aos nomes de cada actor e permite uma distinção sistemática entre os sujeitos e os complementos do discurso.

(c) O raciocínio é elíptico. Pode usar uma premissa (importante), mas geralmente afirma uma observação geral ou mesmo um provérbio que conduz directamente a uma conclusão.

A Criteriologia e a Ontologia Bantu: Se em termos gerais a criteriologia Bantu não parece ser específica nem original quando comparada com outras culturas "análogas" (Kagame, 1971, p.598), a ontologia ou metafísica geral é bem constituída, graças a sistemas linguísticos de classes.

> *Quando desejamos atingir o pensamento essencial dos Bantu, consideramos qualquer amostra representativa dos termos que pertencem a alguma classe. Este termo representa uma ideia, designa um objecto; por exemplo um pastor, uma criança, um ladrão, etc.; todas essas ideias assim representadas conduzem a uma noção unificadora que é um ser humano. Da mesma forma: uma enxada, uma lança, uma faca, etc.; cada um desses objectos corresponde à noção já unificadora do instrumento, de facto, mas se formos mais além, a noção unificadora final, para além da qual já não existem mais, é a noção de coisa. (Kagame, 1971, pp.598-599)*

Existem dez classes na língua Kinyarwanda. Mas Kagame, e depois dele Mulago (1965, pp.152-153) e Mujynya (1972, pp.13-14), salientam que todas as categorias podem ser reduzidas a quatro conceitos básicos (ver também Jahn, 1961, p.100): (a) *Muntu* = ser da inteligência, corresponde à noção aristotélica de *substância*; (b) *Kintu* = ser sem inteligência ou coisa; (c) *Hantu* expressa o *tempo e o lugar* (apresenta variações como Pa- nas línguas Bantu do leste, Va- no ocidente e Go- +lo/ro no sul); (d) *Kuntu* indica a modalidade e assim centraliza todas as noções relacionadas com as modificações do ser por si (quantidade e qualidade) ou perante outros seres (relação, posição, posse, acção, paixão). Como tal, Kuntu corresponde a sete categorias aristotélicas diferentes.

A ontologia Bantu na sua realidade e significado expressa-se através da complementaridade e relações existentes entre estas quatro categorias, todas elas criadas a partir da mesma raíz, *ntu*, que se refere ao ser, mas também, simultaneamente, à ideia de força. Kagame insiste que o equivalente Bantu de ser é estritamente e apenas a cópula. Não expressa a noção de existência e, portanto, não consegue traduzir o cogito cartesiano. É ao enunciar *muntu, kintu*, etc., que me refiro a uma essência ou algo em que a noção de existência não esteja necessariamente presente (1971, p.602).

> *Quando a essência ('ntu') é aperfeiçoada pelo grau de existência, torna-se parte da 'existência'. A 'existência' não pode ser usada como um sinónimo de 'estar lá', uma vez que nas línguas Bantu, o verbo 'ser' não possui o significado 'existir'. O oposto de existir é 'nada'. Ao analisar os elementos culturais, devemos concluir que 'nada' existe e é a entidade que se encontra na base do 'múltiplo'. Um ser é distinto do outro, porque não existe 'nada' entre eles. (Kagame, 1971, pp.602-603)*

Mulago especifica a noção básica de *ntu*. Não pode ser simplesmente traduzido por ser. *Ntu* e ser não são coextensivos já que as categorias *ntu* apenas englobam seres criados e não a fonte original de *ntu*, que é Deus: *Imana* em Kinyarwanda e Kirundi, *Nyamuzinda* em Mashi (Mulago, 1965, p.153; Kagame, 1956, pp.109-10). *Ntu* é a força-ser básica fundamental e referencial que se manifesta dinamicamente em todos os seres existentes, diferenciando-os, mas ligando-os também numa hierarquia ontológica:

O ser é fundamentalmente um e todos os seres existentes encontram-se ontologicamente ligados entre si. Acima, transcendente, está Deus, 'Nyamuxinda', o início e o fim de todos os seres; 'Imana', fonte de toda a vida, de toda a felicidade. Entre Deus e os humanos há intermediários, todos os ascendentes, os antepassados, os membros falecidos da família e os antigos heróis nacionais, todos os exércitos de almas desencarnadas. Abaixo dos humanos encontram-se todos os outros seres, que são basicamente apenas meios colocados à disposição dos humanos para desenvolver o seu ou a sua 'ntu', ser, vida. (Mulago, 1965, p.155)

Em suma, o *ntu* é uma espécie de sinal de uma semelhança universal. A sua presença nos seres dá-lhes vida e confirma o seu valor individual e a medida da sua integração na dialéctica da energia vital. *Ntu* é uma norma vital unificadora e diferenciadora que explica os poderes da desigualdade vital em termos de diferença entre seres. É um sinal de Deus, pai de todos os seres – *ishe w'abantu n'ebintu* (Mulago, 1965, p.153) – que colocou um selo no universo, tornando-o assim transparente numa hierarquia de simpatia. No sentido ascendente, poderíamos entender a vitalidade que, a partir dos minerais, através dos vegetais, animais e humanos, liga as pedras aos que já partiram e a Deus. No sentido descendente, é uma filiação genealógica de formas de seres, produzindo ou relacionando-se entre si, todos eles testemunhas da fonte original que as tornou possíveis. Recordamos o comentário de Foucault sobre a prosa do mundo na idade pré-clássica do Ocidente:

Cada semelhança recebe uma assinatura; mas esta assinatura não é mais do que uma forma intermediária da mesma semelhança. Consequentemente, a totalidade destas marcas, deslizando sobre o grande círculo das similitudes, forma um segundo círculo que seria uma duplicação exacta da primeira, ponto por ponto, se não fosse o pequeno grau de deslocação que leva o sinal de empatia a residir numa analogia, a analogia da emulação, a da emulação em conveniência, que por sua vez requer a marca da empatia para o seu reconhecimento. (1973, p.29)

Estamos a lidar com uma "filosofia implícita" que, afirma Lufuluabo, ao comentar a noção de ser Luba, é essencialmente dinâmica, porque o

sujeito vive de acordo com um dinamismo cósmico (1964, p.22). E. N. C. Mujynya, um discípulo de Tempels e de Kagame, propõe o significado deste dinamismo ontológico em quatro princípios (1972, pp.21-22): (a) cada elemento do universo que é cada *ntu* criado é uma força e uma força activa; (b) sendo tudo força, cada *ntu* faz sempre parte de uma multitude de outras forças e todas elas influenciam-se entre si; (c) cada *ntu* pode sempre, sob a influência de outro *ntu*, aumentar ou diminuir o seu ser; (d) como cada ser criado pode *enfraquecer* seres inferiores ou ser *enfraquecido* por seres superiores, cada *ntu* é sempre e simultaneamente uma força activa e frágil. A partir destes princípios, Mujynya deduz dois corolários: primeiro, apenas um ser que seja ontologicamente superior pode diminuir a força vital de um ser superior; segundo, independentemente da acção decidida ou realizada por um ser a propósito de outro ser, modifica o último ao aumentar ou diminuir a sua força vital. Consequentemente, compreendemos porque Mulago se refere à apreciação realizada por Bachelard sobre a *Bantu Philosophy*, de Tempels, e escreve que seria melhor falar da *metadinâmica* Bantu em vez de *metafísica* (Mulago, 1965, pp.155-156).

Teodiceia e Cosmologia: Embora Deus seja a origem e o significado de *ntu*, ele vai além disso, a tal ponto que, segundo Kagame e Mulago, não se pode dizer que Deus seja uma essência (Kagame, 1968, p.215; 1971, p.603; Mulago, 1965, p.152). Deus não é um *ntu*, mas um ser causal e eterno, que, em *Kinyarwanda* se denomine *O Inicial* (*Iya-Kare*) ou *O Preexistente* (*Iya-mbere*), em Kirundi é denominado *Origem Eficiente* (*Rugira*) e em Mashi o *Criador* (*Lulema*).

> *Portanto é impróprio, aos olhos da cultura 'Bantu' denominar Deus como Ser Supremo, uma vez que ele não pertence à categoria de seres e, por outro lado, o qualificador Supremo coloca-o acima dos seres na mesma linha de 'ntu'. Devemos chamá-lo de 'O Pré-existente', um atributo que se adequa ao 'Existente Eterno'. (Kagame, 1971, p.603)*

Referindo-se à sua língua nativa Luba e revendo cuidadosamente a documentação de Kagame, Tshiamalenga opõe-se veementemente à sua interpretação. Deus é essência. Ele é *ntu*, até mesmo *muntu*; e, na mesma linha, o ser humano é, na dialéctica das forças vitais, uma coisa, a *kintu*. Na verdade, Tshiamalenga acredita que Kagame e os seus seguidores, nomeadamente, Mulago e Mujynya, estão errados, porque esquecem que os prefixos classificadores são formais e arbitrários e são usados para classificar e distinguir o estatuto de substantivos, não o das entidades ontológicas (Tshiamalenga, 1973).

Quanto à *cosmologia* Bantu, de acordo com Kagame, baseia-se num princípio metafísico implícito: cada corpo, cada extensão possui um

limite; dito de outra forma, é impraticável uma extensão ilimitada (Kagame, 1971, p.606). Por conseguinte, a *Weltanschauung* Bantu distingue três mundos circulares e em comunicação: a terra, o centro do universo, porque é o lar do *muntu*, mestre de todos os *ntu* existentes; acima, para além do céu, o círculo de vida no qual habita Deus; e sob a nossa terra, o mundo habitado pelos falecidos (ver também, por exemplo, Van Caeneghem, 1956; Mbiti, 1971; Bamuinikile, 1971).

Psicologia e *Ética Racional*: Em termos de psicologia, surge a referência à distinção entre o ser humano e o animal. Ambos são seres vivos, possuem sentidos e capacidade de movimento. Ambos estão marcados por padrões semelhantes em termos de nascimento e morte. No entanto, é no seu falecimento que se pode observar uma grande diferença. A força vital do animal ou sombra desaparece completamente. No caso de um ser humano, embora a sombra normalmente se esvaneça, o princípio da inteligência que o caracteriza enquanto ser humano permanece, torna-se *muzimu* (*modimo, motimo*, etc.) e junta-se ao universo subterrâneo. Por outro lado, enquanto viverem, considera-se que os animais e os seres humanos possuem em comum, por analogia, dois sentidos (audição e visão) em vez dos cinco sentidos atribuídos pela filosofia ocidental clássica. Os outros três sentidos são obviamente sentidos, mas de acordo com Kagame, o conhecimento que representam é integrado no sentido da audição (Kagame, 1956, p.186).

Em termos de ética, a filosofia Bantu pode reduzir-se a dois princípios essenciais.

(a) O primeiro, a regra de acção e utilização, baseia-se na finalidade interna do ser humano. Kagame declara que se observarmos o princípio vital de um ser humano, percebemos que é uma seta com duas pontas: numa das pontas encontra-se a faculdade do conhecimento (inteligência) e na outra a do carinho (vontade). A filosofia clássica colocou a ênfase na primeira: temos de "*conhecer* os seres que nos rodeiam para podermos discernir entre o que é bom do que não é bom para nós. Temos de *amar* quem e o que é bom e evitar o que é mau para nós. Num segundo passo, temos de *conhecer e amar O Pré-existente* que originou estes seres, para que os possamos conhecer e amar" (Kagame, 1971, p.608). A filosofia Bantu, pelo contrário, enfatizaria o outro aspecto: amar e, assim, procriar, perpetuando a linhagem e a comunidade de seres humanos. Ao fazer isto, afirma um paradigma: a força vital é imortal.

(b) A segunda regra relaciona-se com a anterior. A comunidade Bantu define-se através da origem do sangue. A comunidade destaca-se e compreende-se como uma entidade natural e social e infere

da autoridade do seu ser e da sua história as leis e mecanismos da ocupação territorial, instituições políticas, costumes e ritos. O aspecto mais espantoso e importante é que a comunidade Bantu desenvolveu dois tipos de leis radicalmente opostos, mas complementares. Em primeiro lugar, existem leis jurídicas que a sociedade controla através dos seus juízes e advogados. Não comprometem as consciências individuais e quem quer que consiga escapar-lhes é considerado inteligente. Em segundo, existem leis-tabu, principalmente de natureza religiosa: são geralmente negativas e especificam claramente o que devia ser evitado. Contêm em si um poder inerente de sanção e Deus é o único juiz. Portanto, independentemente da transgressão, nenhum humano – nem mesmo um chefe, padre ou rei – pode sancionar ou perdoar um pecado tabu. O problema e a sua resolução residem entre o transgressor e Deus, e também, entre aquele a sua família ainda existente na terra e os antepassados falecidos.

As opiniões de Kagame podem parecer controversas. No entanto, estas são as deduções de uma análise linguística verdadeiramente impressionante e bem fundamentada. Ninguém pode questionar seriamente o seu talento ao lidar, por exemplo, com as visões gramaticais gerais das línguas Bantu. Contudo, os pontos principais são questionáveis, como a extensão geográfica e o significado da categoria *hantu* ou a contiguidade que estabelece entre os termos e os conceitos, como se as relações existentes entre os significantes e os significados não fossem arbitrárias. De todo o modo, com o trabalho de Kagame, a filosofia Bantu escapa às generalizações não fundamentadas de Tempels: funda-se agora na ordem linguística. Uma segunda característica marca a ruptura entre Tempels e Kagame. Tempels referiu-se à filosofia Bantu como um sistema intelectual e dinâmico que, embora implícito, existe como uma construção organizada e racional que aguarda um leitor ou tradutor competente. Kagame é mais prudente, pois afirma que cada língua e cultura são sustentadas por uma ordem profunda e discreta. No entanto, ele insiste que o seu trabalho revela não uma filosofia sistemática, mas uma organização intuitiva justificada pela presença de princípios filosóficos precisos. Além disso, esta organização não é estática nem permanente, conforme revelam as alterações nas mentalidades actuais (1956, p.27). Apesar da evidência das suas raízes culturais (1976, pp.117, 225), não se deveria reduzir a uma alteridade absoluta. A terceira distinção é que para Kagame seria absurdo proclamar uma alteridade absoluta, uma vez que não podemos pensar em noções tão importantes como a *ideia*, o *raciocínio* e a *proposição* como oferecendo uma particularidade Bantu. Da mesma maneira, esta lógica formal não

apresenta um carácter linguístico definitivo (1956, pp.38-40), e no que respeita à criteriologia e às propriedades de inteligência, os problemas do primeiro são *co-naturais* a todos os seres humanos (1976, p.105) e os do último dependem da filosofia como uma disciplina universal (1976, p.241). Assim, existe uma dimensão universalista clara na filosofia de Kagame. O quarto e último ponto importante que distingue Kagame de Templs diz respeito à filosofia Bantu como um sistema colectivamente assumido. Para o franciscano belga, esta filosofia é um domínio silencioso que funciona há séculos, talvez numa espécie de "dinamismo paralisado". Kagame, pelo contrário, nomeia os pensadores fundadores de um sistema que para ele constitui uma formulação de uma experiência cultural e das suas transformações históricas (1976, pp.193, 305). Estes pensadores são todos os pais históricos das culturas Bantu (1976, pp.193, 238), os criadores das nossas línguas (1976, p.83) e os primeiros humanos Bantu (1976, p.76).

Estas quatro diferenças sobre a filosofia Bantu - o método para a revelar, quer a filosofia Bantu seja uma filosofia sistemática ou intuitiva, quer seja um sistema estritamente regional ou universalista - indicam uma clara descontinuidade de Tempels para Kagame. Porém, existem elementos de continuidade quer na flutuação que estas diferenças sugerem quer nos próprios objectivos da filosofia Bantu. Para Tempels, bem como para Kagame e para os seus seguidores, a afirmação e promoção da filosofia africana implicavam a afirmação de uma alteridade original. O seu argumento, na sua demonstração, decorre em paralelo com as teorias primitivistas sobre o atraso e selvajaria africanos. Se existir uma linha divisória entre as duas, é uma linha desfocada estabelecida sobretudo como o significante empatia ou o seu contrário. Tempels explorou sinais visíveis do comportamento Bantu em nome da fraternidade cristã. Kagame e a maioria dos seus discípulos referem-se implícita ou explicitamente a um dever racial (Kagame, 1956, p.8) e frisam o direito de exigir "uma dignidade antropológica" e "a avaliação de uma independência intelectual" (N'Daw, 1966, p.33). Quando esta diferença for estabelecida, podemos verificar a ligação entre Tempels e Kagame e outros "etnofilósofos". É um conjunto de apreciações provenientes das suas análises e interpretação das culturas africanas e pode resumir-se em três afirmações: (1) uma boa aplicação de tabelas filosóficas clássicas demonstra sem sombra de dúvida que existe uma filosofia africana que, como um sistema profundo, sublinha e sustenta as culturas e civilizações africanas; (2) A filosofia africana é fundamentalmente uma ontologia organizada como um desdobramento de forças ordenadas hierarquicamente e em interacção; (3) A unidade humana vital parece ser o centro de forças dialécticas intermináveis que determinam colectivamente

o seu ser relativamente à existência humana (Eboussi-Boulaga, 1968, pp.23-26; Hountondji, 1977; Tshiamalenga, 1981, p.178).

Estes princípios ratificam o domínio da etnofilosofia, que se caracteriza por duas características. A primeira é a quebra com a ideologia inerente às técnicas antropológicas de descrição da *Weltanschauungen* africana. A segunda é a afirmação paradoxal de acordo com a qual uma tabela metodológica ocidental satisfatória é um requisito para a leitura e revelação de uma filosofia profunda através de uma análise e uma interpretação das estruturas linguísticas ou padrões antropológicos. Até ao momento, foi possível distinguir duas orientações principais neste campo: a primeira interroga e explora a denominada filosofia silenciosa (por exemplo, A. Makarakiza, 1959; E. Ablegmagnon, 1960; W. Abraham, 1966; Lufuluabo, 1962, 1964b; N'Daw, 1966; J. C. Bahoken, 1967; J. Jahn, 1961; Mujynya, 1972; Onyewueni, 1982). A segunda orientação estuda esta filosofia no que respeita ao valor daqueles elementos que poderiam ser usados para a africanização do cristianismo (por exemplo, Gravrand, 1962; Taylor, 1963; Mulago, 1965; Lufuluabo, 1964a, 1966; Nothomb, 1965; Mubengayi, 1966; Mpongo, 1968). A metodologia de J. Mbiti em *New Testament Eschatology in an African Background* (1971) é um bom exemplo desta segunda orientação. Para analisar "o encontro entre o cristianismo e os conceitos tradicionais africanos" no contexto Akamba (1971, p.1), ele distingue primeiro três passos: a apresentação e análise semântica dos conceitos Akamba, que se podem considerar como estando relacionados com a escatologia (por exemplo, *fogo, tesouro, dor, lágrimas, céu*); segundo, a apresentação e interpretação teológica de conceitos escatológicos cristãos; e terceiro, a criação de uma tabela de correspondências e diferenças conceptuais, daí retirando normas para "adaptar" o cristianismo.

Também poderíamos adicionar uma terceira tendência etnofilosófica que compreende uma variedade de iniciativas racial e culturalmente orientadas, algumas das quais surgiram independentemente da tese de uma ontologia africana. Sem qualquer dúvida que integram o ambiente ideológico da negritude e as políticas intelectuais da alteridade. Por outro lado, adequam-se ao espaço ocupado por projectos etnofilosóficos com os quais têm interagido fortemente, sobretudo na década de 1950. Estas iniciativas podem agrupar-se em três entradas: (a) a abordagem aos tradicionais "humanismos" que nas suas formas modelo conduzem a ensinamentos esotéricos (por exemplo, Ba & Cardaire, 1957; Ba & Dieterlen, 1961; Fu-Kiau, 1969; Fourche e Morlighem, 1973; Zahan, 1979) e, por vezes, a uma interpretação básica da tradição a partir de dentro (por exemplo, Ba, 1972,1976); (b) a importante valorização de elementos tradicionais como armas para uma crítica radical (por

exemplo, Kalanda, 1967) e uma reflexão sobre a modernidade africana actual e as suas contradições (por exemplo, Hama, 1972b; Dia, 1975; 1977; 1981); (c) uma exploração da tradição como um repositório de símbolos e significados da autenticidade africana. Na sua aplicação política conduziu, pelo menos num caso, a uma mistificação conhecida, a política zairense de "autenticidade" e as suas fundações filosóficas dúbias (ver também, por exemplo, Kangafu, 1973; Mbuze, 1974, 1977).

Nas suas expressões conscientes e eruditas, a procura de uma autenticidade africana levanta as questões mais fundamentais da identidade negra. Césaire, por exemplo, refere-se à ordem da autenticidade no seu *Discourse on Colonialism* (1977), bem como nas suas explicações para abandonar o Partido Comunista Francês (Césaire, 1956). A. Diop aclama calorosamente o livro de Tempels como uma ferramenta para a possível emergência de autenticidade. Num polémico artigo contra a filosofia académica africana, Hebga frisou as exigências da autenticidade como um imperativo da singularidade cultural (1982, pp.38-39). Por fim, foi exactamente nesta mesma noção de autenticidade que Eboussi-Boulaga baseou o seu *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie* (1977), apresentando um problema de origem: o que é um africano, como falamos dele ou dela e com que objectivo? Onde e como podemos obter o conhecimento do ser dele ou dela? Como definimos este mesmo ser e a que autoridade recorremos para obter possíveis respostas? É óbvio que o significado destas respostas não está de forma alguma relacionado com a etnofilosofia, nem com uma exploração barata e fácil da noção de autenticidade no sentido em que o governo zairense a usou, no início da década de 1970. De facto, estas questões têm uma origem diferente. São as que considero marcadas pelas exigências de uma filosofia crítica.

Aspectos da Filosofia Africana

Tens razão, Jinn. É o que eu penso... Homens racionais?
Homens dotados de mente?
Homens inspirados pela inteligência?
Não, isso não é possível.

P. Boulle, *Planet of the Apes.*

Quais são os principais aspectos da actual filosofia africana? Embora tenhamos passado a revolução de Tempels, o seu fantasma ainda

está presente. Implícita ou explicitamente, as tendências mais inspiradoras da área ainda se definem em relação a Tempels. Um sacerdote jesuíta africano, bem versado em filosofia, escreveu que os académicos que actualmente se opõem a Tempels e desvalorizam o trabalho dos seus seguidores, ao denominá-lo pejorativamente de etnofilosofia, mostram-se simplesmente ingratos com alguém que lhes permitiu filosofar (Hegba, 1982). De facto, esta afirmação indica um clima pós-Tempels e uma reorganização do campo, que hoje revela uma pluralidade de tendências (Sodipo, 1975; Maurier, 1976; Tshiamalenga, 1981). É possível distinguir três abordagens principais que emergem nesta nova era. A primeira é a crítica filosófica da etnofilosofia, que deriva sobretudo de uma conferência académica sobre as condições para a existência de uma filosofia Bantu, proferida por E. Crahay, em 1965, no Kinshasa Goethe Institute. A segunda é a tendência "fundamental", que desde a década de 1960, de uma forma deliberada e hipercrítica, questiona quer as bases quer as representações das ciências sociais e humanas, de forma a elucidar as condições epistemológicas, as fronteiras ideológicas e os procedimentos para a prática da filosofia. A terceira abordagem é a dos estudos filológicos, antropologia crítica e hermenêutica, o que indica vias para novas práticas nas culturas e línguas africanas.

Uma crítica da Etnofilosofia

Uma crítica filosófica da etnofilosofia não se opõe à escola de Tempels e de Kagame. É um discurso político sobre filosofia que visa analisar os métodos e requisitos para a prática da filosofia em África. Tendencialmente, deriva a sua convicção do seu estatuto como discurso que se encontra profundamente ligado à tradição ocidental da filosofia como disciplina e às estruturas académicas que garantem práticas filosóficas aceites institucionalmente. Como tal, a crítica da etnofilosofia pode ser entendida como abarcando dois géneros principais: por um lado, uma reflexão sobre os limites metodológicos da escola de Tempels e de Kagame e, por outro (no pólo contrário ao que os exercícios etnofilosóficos representam), as práticas africanas e os trabalhos que suportam os assuntos ocidentais e os tópicos da tradição mais clássica da filosofia.

Conforme vimos, até aos antropólogos da década de 1960, os missionários europeus e alguns homens do clero eram os únicos que propunham direcções no campo da "filosofia africana". Definida vagamente, esta expressão sugere o significado *Weltanschauung*, e, de forma mais abrangente, o da sabedoria prática e tradicional, em vez de um

sistema de pensamento sistematicamente explícito e crítico (Smet, 1980, pp.97-108). Existe uma certa confusão relativamente à maioria das hipóteses, uma vez que reflectem a autoridade da descrição etnográfica, como no caso de *Primitive Man as a Philosopher* (1927), de Radin. Algumas sínteses, como as de Frobenius (1893) e de Delafosse (1922, 1927), e mesmo de Tempels (1959), Griaule (1965) e Kagame (1956, 1976), apelam a uma necessidade textual a partir de uma interpretação dos padrões que se opõem ou integram a natureza e a cultura de forma a iluminar ou negar a existência de uma racionalidade regional. Outro elemento de confusão é, apesar das retrações patentes em *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949), a persistência perniciosa da tese de Lévy-Bruhl sobre o pré-logismo. Durante muito tempo, foi mantida viva por antropólogos, colonizadores e missionários, através de noções como a consciência colectiva nas sociedades fragmentárias, os povos que ainda vivem a simplicidade do estado da natureza, negros infantis incapazes de gerir as suas vidas e os assuntos de forma racional e, acima de tudo, os temas de missão civilizadora e das políticas da conversão cristã (Lyons, 1975, pp.123-163; Tempels, 1959, pp.26-29; Taylor, 1963, pp.26-27; Onyanwu, 1975, p.151).

Neste contexto, a própria noção de filosofia africana usada por Tempels e pelos seus primeiros discípulos parecia absurda de um ponto de vista técnico. Considerada como crucial para a entrada nos sistemas e formas de vida "nativos" no sentido proposto por Tempels, é geralmente considerada útil. No entanto, desde 1945, alguns profissionais temeram que pudesse conduzir à heresia intelectual, porque promove a possibilidade de comentários ambíguos sobre a racionalidade "primitiva" (Boelaert, 1946, p.90). Além disso, parece claramente referir-se a um processo intelectual de manipulação da experiência e das tradições africanas (Sousberghe, 1951, p.825).

Estas são algumas das principais questões que F. Crahay abordou no seu famoso discurso, a 19 de Março de 1965, aos intelectuais de Kinshasa. A palestra acabou por ser publicada em *Diogenes*, com o título, *Le 'Décollage' conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue* (1965). Estudante dos clássicos, em filosofia e psicofisiologia, nas universidades de Louvain, Paris e Liège, onde realizou um doutoramento em filosofia, em 1954, Crahay ensinou lógica e filosofia moderna europeia, na década de 1960, na Lovanium University, uma instituição católica em Kinshasa. Ele não tinha interesse em opor-se ao duplo projecto de Tempels de orientar os colonizadores em direcção a uma "alma africana" e estimular os estudos etnográficos originais. Ele respeitava o projecto na sua praticabilidade e intenção.

Considerando este livro pelo que deverá ser o seu objectivo principal, um género de guia para a alma Bantu, devíamos limitarmo-nos a criticar o seu título sem insistir muito nele. Considerando o que tencionava apresentar de inovador, um incentivo ao estudo sistemático na direcção indicada, estaríamos a agir de má-fé se considerássemos a tarefa incompleta, demasiado geral e questionável relativamente a diversos pormenores. Através do duplo propósito do livro não podemos deixar de elogiar a empatia intensa que revela. (Crahay, 1965, pp.61-62)

A intervenção de Crahay é uma lição filosófica que visa apenas clarificar a confusão em torno da própria noção de "filosofia Bantu" ao avaliar o livro de Tempels e determinar as condições para a existência de uma filosofia Bantu rigorosa. Ele não questiona a pertinência nem a utilidade da descrição de Tempels de uma *Weltanschauung* Bantu centrada na ideia da força vital, mas antes estuda os três pontos fracos da iniciativa: o título do livro, que se baseia numa confusão intelectual entre *vécu* (vivido) e *réflexif* (reflexivo) e do significado vulgar da filosofia e do seu sentido exacto; a confusão entre estas diferenças ao longo do livro, mesmo quando Tempels lida com noções específicas como metafísica, ontologia e psicologia; e a imprecisão da terminologia filosófica de Tempels, levam o leitor a duvidar da validade de um grande número de afirmações (Crahay, 1965, p.63).

Para delinear os limites de um debate correcto, Crahay propõe uma definição de filosofia. A filosofia é uma reflexão que apresenta características precisas: é "explícita, analítica, totalmente crítica e autocrítica, sistemática, pelo menos em princípio, contudo, aberta, assente na experiência, nas suas condições humanas, significações, bem como nos valores que revela" (1965, p.63). De uma forma negativa, o que está implícito neste entendimento da disciplina é que não há uma filosofia implícita nem intuitiva, nem imediata. A linguagem filosófica não é uma linguagem da experiência, mas uma linguagem sobre a experiência. Tendo em conta estas premissas, o que Tempels facultava não era, estritamente falando, uma filosofia. Tendo em conta que a sua abordagem testemunha e comenta a experiência, esta apenas significa a possibilidade de uma reflexão filosófica e é, na melhor das hipóteses, a racionalização de uma *Weltanschauung*:

Uma visão do mundo, na medida em que se exprime por si; podemos afirmar que é uma linguagem da vida, a linguagem da experiência (baseada numa certa experiência), linguagem de viver e de agir, poética ou não, e de qualquer forma, repleta de símbolos; uma visão do mundo que é a linguagem imediata, não crítica; e nada impedindo que seja rapsódica e, até um certo ponto, irracional. (Crahay, 1965, pp.64-65)

O problema que Tempels e os seus discípulos colocam é metodológico: a confusão em que se perdem ao não distinguir entre uma "visão do mundo", as suas potencialidades reflexivas e a prática filosófica que pode funcionar com aquelas. Crahay não hesita afirmar que a menos que procuremos mistificar pessoas, não existe até ao momento uma filosofia africana:

> *Falemos francamente: se não queremos comprometer o próprio projecto da filosofia em África, confundindo o uso técnico deste termo com o seu uso vulgar e reduzindo a filosofia a uma simples visão do mundo, devemos afirmar que até hoje não existiu uma filosofia Bantu. O que existe certamente é uma visão coesa e original do mundo, específica dos Bantus, um núcleo de sabedoria. Dado um conjunto de circunstâncias favoráveis, poderia ter originado anteriormente uma verdadeira filosofia. (Crahay, 1965, p.68)*

A filosofia como uma prática intelectual é um género diferente da *Weltanschauung* e das descrições etnográficas que parafraseiam a tradição, a sua sabedoria e a sua riqueza linguística.

Embora a filosofia se refira à experiência dos humanos, não pode ser assimilada dessa forma; é certo que a filosofia assenta na experiência, mas reflecte-a sem ser congruente com ela. Para a promoção da filosofia em África, Crahay sugere cinco condições que determinam a possibilidade de *décollage* conceptual. Estas são: (a) a existência de um conjunto de filósofos africanos que viva e trabalhe num meio cultural e intelectual estimulante e decisivamente aberto para o mundo; (b) um uso bom e, naturalmente, crítico de "reflectores" filosóficos externos, que através da paciência da disciplina, iriam promover em África um pensamento transcultural (tal como o sistema de Aristóteles, herdado e reformulado por árabes medievais, antes de ser transmitido, como um legado, aos académicos europeus); (c) um inventário selectivo e flexível de valores africanos – sejam eles atitudes, categorias ou símbolos – que possivelmente dariam que pensar (provocariam o pensamento) no sentido proposto pela hermenêutica de P. Ricoeur (que permitiria iniciativas em África semelhantes à reformulação de uma filosofia moral e política de Spinoza, com base numa leitura crítica da tradição judaica); (d) uma clara separação entre consciência reflexiva e consciência mítica o que implicaria, e de qualquer forma, ampliaria, grandes contrastes (sujeito versus objecto, eu versus o outro, natureza versus sobrenatural, sensível versus metafísica, etc.); (e) uma análise às principais tentações dos intelectuais africanos – opções dos sistemas filosóficos, aparentemente em conformidade com as necessidades africanas urgentes (no caso do marxismo e de um culto generalizado da alteridade que, apesar dos

seus respeitáveis objectivos, podem tornar-se num fim em si mesmos). Em suma, a crítica de Crahay concede à filosofia o seu privilégio no seio de uma tradição. Poderíamos debater a validade da definição e assim questionar a validade das implicações oferecidas como condições para a possibilidade de uma futura filosofia Bantu (ver Tshiamalenga, 1977a). A verdadeira resposta à lição de Crahay sobre filosofia observa-se no debate que iniciou. De qualquer modo, a dicotomia formulada para estabelecer a oposição entre filosofia e "não filosofia" como uma condição preliminar e necessária para filosofar coincide com uma mutação histórica na breve história da filosofia africana (Ruch, 1974; Maurier, 1976; Tshiamalenga, 1977a e 1981; Yai, 1977). Três filósofos africanos – F. Eboussi-Boulaga (Camarões), M. Towa (Camarões) e P. Hountondji (Benim) – assumem a tarefa de concluir a transformação, ao direccionarem o debate para duas questões essenciais: como e porquê se justifica a própria questão sobre a possibilidade de uma filosofia africana. O que pode e não pode exactamente a filosofia permitir?

Eboussi-Boulaga, num texto (1968) que não agradou à Comissão de Redacção da *Présence Africaine* (ver nota do editor *Le Bantou l'Problématique* 1968, pp.4-40, de Eboussi-Boulaga), escreve sobre a "Filosofia Bantu". Os primeiros comentários relacionam-se com as falhas do método de Tempels, que ocorrem porque o método não enfrenta o problema na sua própria origem. Não se questiona sobre como é que a antropologia pode ser uma fonte ou uma base para a filosofia, e define-se como uma técnica para transcrever valores e expressar o que é fundamentalmente indizível (Eboussi-Boulaga, 1968, pp.9-10). Em segundo lugar, Eboussi-Boulaga elabora uma análise do trabalho de Tempels, focando a ambiguidade da hipótese ontológica, que ele acha que, no fundo, reduz o *Muntu* ao primitivismo de uma ordem de forças amoral e absolutamente determinante (1968, pp.19-20). Por fim, Eboussi-Boulaga apresenta as contradições socio-históricas do tratado de Tempels, repetindo a questão radical de Césaire (Césaire, 1972, pp.37-39): por que é que este livro foi possível e como devemos interpretar a similitude estrutural entre a representação de uma hierarquia ontológica e a hierarquia socioeconómica existente na experiência colonial? (Eboussi-Boulaga, 1968, pp.24-25). Towa, em dois folhetos suplementares (1971a e 1971b), através de uma avaliação geral das obras de Tempels (1959), Kagame (1956), N'Daw (1966) e Fouda (1967) liga a crítica da etnofilosofia à ambivalência política da negritude (Towa, 1971b, pp.24-25). Segundo ele, os únicos resultados da tendência etnofilosófica são duas conquistas controversas: primeiro, uma distinção terminológica dúbia entre produtos europeus e africanos no âmbito de um domínio ambiguamente alargado da filosofia; em segundo lugar,

uma confusão entre estruturação antropológica de crenças, mitos e ritos, por um lado, e a metafísica, pelo outro. Como tal, a etnofilosofia deve ser considerada uma ideologia cuja metodologia denuncia quer a filosofia quer a antropologia:

> *O que a etnofilosofia elogia no passado não é necessariamente facultado pela análise do passado. A retrospecção é o método pelo qual a etnofilosofia altera e desfigura a realidade tradicional ao introduzir secretamente no início descritivo os valores e ideias actuais que podem ser considerados totalmente estranhos a África, redescobrindo-os numa profissão de fé convicta e "autenticando-os em termos da sua denominada Africanidade". (Tows, 1971b, p.32)*

A segunda fase da crítica filosófica da etnofilosofia começa com os convictos artigos de Hountondji, que internacionalizaram o debate. Os seus artigos surgem numa grande variedade de publicações profissionais a partir da década de 1970: *Présence Africaine* (Paris, 1967, nº61), *African Humanism-Scandinavian Culture: A Dialogue* (Copenhaga, 1970), *Études philosophiques* (Paris, 1970, nº1), *Diogène* (Paris, 1970, nº71; 1973, nº84), *La Philosophie contemporaine* (Florença, 1971, Vol. IV), *Cahiers philosophiques africains* (Lubumbashi, 1972, nº1; 1974, nº3 e nº4), *Conséquence* (Cotonou, 1974, nº1), etc. Ele acabou por reunir alguns destes trabalhos num importante livro, *Sur la philosophie africaine* (1977; Versão inglesa, 1983), que desde a sua publicação se tornou a Bíblia do anti-etnofilósofos. A grande autoridade intelectual de Hountondji, pelo menos em países de língua francesa, resulta de diversos factores. Primeiro, ele é um antigo aluno da *École Normale Supérieure*, em Paris, uma das escolas mais selectas e prestigiantes do mundo que, no campo da filosofia, gerou alguns dos mais reconhecidos pensadores modernos: Merleau-Ponty, Sartre, Aron, Althusser, figuras que têm influenciado ou revolucionaram a área. Em segundo lugar, a sua *agregação de filosofia* confere-lhe um inegável prestígio. Depois, devemos considerar que a carreira académica de Hountondji no Benim, Alemanha Ocidental, França e Zaire, bem como as suas responsabilidades em instituições filosóficas internacionais, promoveram amplamente a divulgação das suas ideias. No entanto, é justo dizer que o génio dos seus textos, o coerência do seu raciocínio e a pertinência dos seus argumentos constituem provavelmente os factores reais para o sucesso da sua crítica da etnofilosofia.

A posição de Hountondji pode ser descrita da seguinte forma: por um lado, apresenta duas razões principais para a rejeição da etnofilosofia e, por outro lado, apresenta outras duas razões para uma crítica e uma melhoria da lição de Crahay. Vejamos as primeiras: (a) Na opinião de

Hountondji, a etnofilosofia é uma interpretação imaginária, inebriante, que nunca é suportada por qualquer autoridade textual e depende totalmente dos caprichos do intérprete. Na perspectiva de Hountondji, a etnofilosofia afirma traduzir um texto cultural inexistente e ignora a sua própria actividade criativa e, portanto, a sua própria liberdade. Por conseguinte, pode dizer-se que a imaginação da etnofilosofia impede *a priori* atingir alguma verdade, uma vez que a verdade pressupõe que a liberdade dependa de uma ordem não imaginária e tem consciência da evidência de uma ordem positiva e do seu próprio espaço de criatividade. (b) Se as instituições ocidentais têm valorizado a etnofilosofia, é devido a uma ideia etnocêntrica. Quando, por exemplo, notáveis como G. Bachelard, A. Camus, L. Lavelle, J. Wahl, J. Howlett ou G. Marcel reconhecem prontamente a *Bantu Philosophy* (ver *Présence Africaine*, 1949, nº 7), significa que, por causa de padrões internacionais actuais, aceitariam qualquer coisa (Hountondji, 1970), desde que ofereça uma visão agradável dos africanos. E fazem-no, mesmo que contrarie inteiramente as implicações teóricas da sua própria prática filosófica.

Quanto às duas vertentes da crítica de Hountondji relativamente à lição de Crahay, baseiam-se na noção de *décollage* conceptual e do destino do discurso filosófico. Segundo o autor: (a) a noção de separação conceptual não faz sentido como condição geral da existência de uma filosofia africana. Ele afirma que em todas as civilizações quase sempre se atinge uma separação conceptual, mesmo quando os actores humanos usam ou integram as sequências míticas no seu discurso. Graças a esta característica, poderíamos comparar o discurso de Parménides ao de Confúcio, Platão, Hegel, Nietzsche ou Kagame. Por outro lado: (b) Hountondji acredita que Crahay falhou um aspecto importante: o destino do discurso. Ele insiste, com razão, na ideia de que, seja de forma mítica ou ideológica, a língua evolui num ambiente social, desenvolvendo a sua própria história e a possibilidade da sua própria filosofia (Hountondji, 1970 e 1983).

A partir deste ponto de vista, Hountondji argumenta que Mulago, Kagame e a maioria dos etnofilósofos são certamente filósofos na medida em que conseguem reconhecer que os seus próprios textos são filosóficos, mas estão totalmente errados ao afirmarem que estão a restaurar uma filosofia tradicional africana.

> *Concebemos uma nova definição de filosofia africana completamente diferente, optando-se pelo critério da origem geográfica dos autores em vez da alegada especificidade do conteúdo. Em consequência, será alargado o estreito horizonte que até agora foi imposto sobre a filosofia africana e será tratado, como agora se concebe, como um inquérito metódico com os mesmos objectivos universais que os de qualquer outra filosofia do mundo. (Hountondji, 1983, p.66)*

A crítica de Hountondji apresenta a superioridade de uma concepção crítica da filosofia. Discípulo de Canguilhem e Althusser, Hountondji observa as práticas filosóficas africanas do um ponto de vista estritamente normativo. Mas a sua filosofia parece sugerir uma tese que é controversa para muitos: que, até agora, África não tem filosofado e que no seu passado, não há nada que pudesse sensatamente ser denominado filosófico (Koffi, 1976; Yai, 1977; Tshiamalenga, 1977a, Laleye, 1982). É importante notar que para Hountondji, a filosofia deve ser entendida como metafilosofia, ou seja, como "uma reflexão filosófica sobre o discurso [que é ela própria] aberta e conscientemente filosófica."

Os textos de Hountondji desencadearam um vivo debate em África sobre a definição de filosofia africana. Normalmente estimulantes (Ruch, 1974; Odera, 1972; Sumner, 1980), por vezes um pouco barulhentas (Yai, 1977; Koffi, 1977), as críticas às posições de Towa e Hountondji centram-se em três problemas principais. O primeiro é a validade e significado da questão: existe uma filosofia africana? A esta, Yai responde com outra questão: "Qual é a origem desta pergunta? Quem, em tempos como estes, reclama o direito de fazer uma pergunta aparentemente inocente?" (1977, p.6) O segundo problema relaciona-se com a redução da filosofia a um conjunto de textos explicitamente autodefinidos como de natureza filosófica. O último refere-se à relação necessária entre o surgimento dos filósofos individuais e a existência de filosofia. Surgem duas fortes censuras contra Towa e Hountondji, mas especialmente contra o último: elitismo e dependência ocidental. É quase uma guerra contra todos os intelectuais africanos "admitidos no conclave do sagrado *collège of agrégés* e doutores em filosofia" (Koffi & Abdou, 1980). De acordo com Yai, os defensores do que ele qualifica como filosofia especulativa são "Jovens turcos que apresentam vários aspectos em comum com os jovens hegelianos castigados por Marx em *The German Ideology*" que "encontram em todas as discussões antes das próprias, apenas mitologias" (1977, p.4). É uma "elite por definição", que se tornou "a elite da elite, um pedestal do qual eles têm o cuidado de não descer para um propósito tão humilde como a investigação empírica entre as massas" (1977, p.16). De qualquer forma, de acordo com Koffi e Abdou, esta elite representa o neocolonialismo (1980, p.192).

Numa edição especial de *Recherches philosophiques Africaines* (1977, nº1) dedicada à filosofia africana, os membros do departamento de filosofia da Faculté de Théologie Catholique, em Kinshasa – Tshiamalenga, Smet e Elungu – atingiram de uma forma elegante um compromisso provisório mas essencial entre o legado de Tempels e as exigências críticas para a prática da filosofia africana. Tshiamalenga, por exemplo, concorda com Crahay e Hountondji no que respeita aos erros

metodológicos da etnofilosofia, sobretudo a absurdez de falar numa filosofia colectiva implícita. Por outro lado, ele salienta a natureza idealizadora como Crahay, Towa e Hountondji compreendem a filosofia, que como indicado, mesmo no âmbito da experiência filosófica ocidental, não corresponde verdadeiramente a qualquer prática historicamente comprovada (1977a). A partir destas posições, Tshiamalenga distingue dois domínios dentro da filosofia africana. Um é o da *filosofia tradicional negro-africana*, constituída por *énoncés* explícitos (afirmações e propostas) da tradição oral referente à natureza da sociedade humana, ao significado da vida, da morte e do futuro (mitos cosmológicos e religiosos, provérbios didácticos, máximas, apotegmas, etc.). O outro é o da filosofia africana contemporânea, ou seja, da totalidade dos textos assinados sobre temas semelhantes, usando uma interpretação crítica da filosofia tradicional ou brotando da reflexão sobre a situação contemporânea dos africanos (Tshiamalenga, 1977a, p.46). Na mesma edição, Smet atenua as oposições metodológicas e ideológicas entre etnofilósofos e os seus críticos em termos de uma complementaridade diacrónica das escolas (1977a; ver também, Elungu, 1978). Um ano mais tarde, Elungu explicitou a proposta de Smet ao especificar cuidadosamente três tendências históricas: as primeiras duas são uma filosofia antropológica ou etnofilosofia e uma filosofia ideológica ou filosofia política - duas correntes que, de uma forma mítica e nacionalista - contribuíram para a promoção da dignidade africana e a independência política. Mais recentemente surgiu uma tendência pós-independência: uma crítica que, com Crahay, Hountondji e outros, exige uma reflexão cuidadosa sobre as condições da filosofia bem como as condições dos indivíduos e das sociedades existentes (Elungu, 1978).

Fundamentos

No outro extremo da etnofilosofia e dos seus críticos, encontramos trabalhos que não se apresentam como exegeses antropológicas nem possuem o vocabulário anti-etnofilosofia actual. Estes não apenas se adequam fielmente à *filosofia perene* corrente, mas por vezes lidam realmente com tópicos especificamente ocidentais. Muitos dos diplomas avançados atribuídos pelas universidades europeias a jovens académicos africanos confirmam esta tendência. Estes académicos revelam a historicidade universal de um método. Podemos começar por nos referirmos à filosofia aplicada, conforme foi ilustrado pelo estudo de Aguolu sobre a "concepção democrática em John Dewey e as suas implicações nos países em desenvolvimento" (Aguolu, 1975) e, mais

recentemente, pelo livro de Hallen e Sodipo sobre o *Knowledge, Belief and Witchcraft* (1986). Iremos referir também os melhores trabalhos, publicados anualmente pelo departamento de filosofia da *Faculté de Théologie Catholique*, em Kinshasa. (Estes encontram-se entre aqueles cujas principais referências coincidem por acaso com a ortodoxia franco-belga em filosofia). Também faremos referência à profundamente britânica *Philosophy and an African Culture* (1980), de Wiredu, que, entre outras coisas, nos "ensina" que "é um facto que África está atrás do Ocidente no cultivo do questionamento racional" (1980, p.43) e indica que "a maneira ideal de reformar costumes retrógrados em África deve ser, certamente, minando a sua base na superstição ao fomentar nas pessoas... o espírito do questionamento racional em todas as esferas de pensamento e da crença" (1980, p.45).

Existe nesta área em especial bastante ortodoxia e, aparentemente, algumas acções puramente especulativas, mas também algumas surpresas intelectuais. O ensaio de Bodunrin sobre "*The Alogicality of Immortality*" (1975b) e "*Logic and Ontology*" (1973), de Wiredu, são exemplos disso. Em termos de contribuições volumosas, poderei sugerir três modelos: o estudo sistemático de Elungu sobre o conceito e extensão no pensamento de Malebranche (1973b), o livro de Ugirashebuja sobre o diálogo e a poesia de acordo com Heidegger (1977) e a investigação de Ngindu sobre o problema filosófico do conhecimento religioso no pensamento de Laberthonnière (1978). Em que medida se podem justificar estas escolhas do assunto? É difícil ler as mentes dos autores. O contexto social e intelectual em que estes filósofos se desenvolveram poderá reflectir-se nas suas escolhas, tal como aconteceria com casos conhecidos do século XVIII, como a carreira intelectual de A. G. Amo, onde ainda não era a Alemanha, e os seus trabalhos *De Humana Mentis Apatheia* (1734), *Tractatus de Arte Sobrie et Accurate Philosophandi* (1738) e o perdido *De Jure Maurorum in Europa* (1729). Outro caso, este escandaloso, foi o de Jacobus Capitein, um africano que escreveu e apresentou publicamente um estudo na Leiden University, na Holanda, sobre a oposição não existente entre escravatura e liberdade cristã: *De Servitude, Libertati Christianae non Contraria* (1742). De todo o modo, os nossos alunos de *filosofia perene* também poderão ser complicados. Decerto que somos tomados de surpresa quando, ao examinar estas análises clássicas, descobrimos pressuposições sobre a alteridade africana sob a máscara da dedução lógica. Por exemplo, é uma surpresa acompanhar Ugirashebuja quando descobre nos textos de Heidegger a linguagem de Banyarwanda, como um sinal do ser e da sua nomeação, identificando no texto do filósofo ruandês a voz de Heidegger a convidar-nos a todos – os ocidentais, os africanos, os asiáticos – para ouvir

o ser nas nossas respectivas línguas (ver Ugirashebuja, 1977, p.227; Dirven, 1978, pp.101-106). Na mesma linha, Ngindu, numa introdução sofisticada sobre a crise modernista do *fin de siècle* nos círculos de filosofia romano-católicos europeus, aprofunda motivos para comentar o imperialismo cultural em África e a sutya força epistemológica de redução (Ngindu, 1978, p.19).

Nesta prática filosófica, que é completamente estranha para a cultura africana, ou na melhor das hipóteses, um espaço marginal mas poderoso onde apenas são produzidas formas de dominar a experiência africana, ocorrem por vezes erros e ouvem-se murmúrios que se assemelham aos sonhos etnofilosóficos. Por outro lado, conforme demonstrou a escola de Kinshasa, não é, de todo, certo que Hountondji e os seus colegas anti-etnofilósofos sejam espíritos neocolonialistas, que impedem as pessoas de afirmar a sua alteridade. Estranhamente, as suas respostas à crítica (Hountondji, 1980; 1981; 1982) reflectem uma imaginação nacionalista e filosófica bem equilibrada: "conforme referia correctamente Gramsci, apenas a verdade é revolucionária" (1982, p.67).

Tanto a tendência etnofilosófica como a escola crítica concordam com a sua posição sobre a existência de uma filosofia como um exercício auto-crítico e uma disciplina crítica em África. Analisada tendo em conta a sua expressão orgânica, esta prática pode ser descrita a partir de pelo menos quatro ângulos diferentes: a herança etíope; a solidez de uma tradição empirista dos países anglófonos; o debate sobre a base epistemológica de um discurso africano nas ciências sociais e humanas e o universalismo marxista.

A minha breve apresentação dos textos etíopes (ver apêndice) nas edições de Sumner mostra uma situação específica da tradição etíope, cujo cristianismo remonta ao século quarto. Desde aquele tempo, monges e académicos trabalhavam em argumentos intelectuais, comentários teológicos e políticos, bem como em traduções. Ao longo dos anos, uma filosofia ganhou forma. De acordo com Sumner, são bons exemplos disso *The Book of the Wise Philosophers* (ver Sumner, 1974) e *The Treatise of Zär'a Yacob* (Sumner, 1978). O primeiro "apresenta-se como a quintessência do que vários filósofos afirmaram sobre um determinado número de tópicos". (Sumner, 1974, p.100). Assim a filosofia, *fälasfa*, é compreendida como sendo sobretudo uma sabedoria, que inclui um conhecimento do universo e o objectivo de vida da humanidade. Máximas adaptadas do grego, egípcio e árabe, bem como máximas da tradição etíope (como o caso de provérbios numéricos) guiam o ouvinte ou o leitor em assuntos como a matéria, a fisiologia e psicologia, a dimensão social do homem e as questões morais (Sumner, 1974). *O Treatise of Zär'a Yacob* também apresenta propostas sobre questões

morais (Sumner, 1983) e um guia do conhecimento. Porém, é um sinal único e importante que sugere uma análise crítica da cultura etíope do século XVII, ao ponto de A. Baumstark o ter comparado às "*Confissões de um africano, St. Augustine*" (em Sumner, 1978, p.5). O método de Zär'a Yacob é completamente novo: ele pressupõe a luz da razão como um "critério discriminador entre o que pertence a Deus e aos homens" e pode comparar-se à ideia clara de Descartes (1978, pp.70-71).

O outro lado da criação da prática filosófica africana é a viabilidade do método empírico nos países anglófonos. As suas universidades e departamentos de filosofia são normalmente antigos. Van Parys, após uma visita a vinte países africanos que possuíam departamentos de filosofia na universidade, observou na sua síntese que os países anglófonos estavam melhor organizados e pareciam mais sólidos nas suas tradições já testadas. (Van Parys, 1981, p.386). Mais directamente, a qualidade da revista bianual *Second Order* preserva claramente um sentido de herança académica.

> *O seu objectivo é publicar o melhor trabalho filosófico de todos os tipos, mas encoraja especialmente a filosofar sobre questões ligadas ao contexto africano. Embora os seu iniciadores pertençam à tradição anglo-saxónica da filosofia, estes consideram que é sua tarefa interpretar o seu objecto de forma bastante ampla: observar os limites interdisciplinares como tendo sido feitos pelo homem e não o contrário, observando assim novos aspectos em crescimento no seu campo de trabalho à medida que se estende a novos problemas (Capa da edição, nº2).*

O elegante livro de K. Wiredu (1980) é um bom exemplo desta ambição. De facto, o que determina a configuração desta prática empírica é a relação muito próxima existente entre os filósofos anglo-saxónicos e os seus colegas africanos. Por exemplo, o painel de consultores da *Second Order* inclui D. Emmet (Cambridge), E. Gellner (Cambridge), D. W. Hamilyn (London), R. Harré (Oxford), R. Horton (Ife), D. Hudson (Exeter), S. Lukes (Oxford), J. J. MacIntosh (Calgary) e A. MacIntyre (Brandeis). Além disso, nos países anglófonos o ensino e a investigação em filosofia são aceites como determinados e os departamentos são bem distintos dos departamentos de religiões africanas e sociologia.

A terceira orientação na prática da filosofia em África é a procura de uma base epistemológica de um discurso africano. Analisaremos alguns casos ilustrativos: o debate epistemológico sobre teologia africana, o debate sobre o significado das ciências sociais e a doutrina de desconstrução em filosofia.

Um importante debate sobre teologia africana decorreu em 1960 (Tshibangu & Vanneste, 1960), resultante de uma discussão pública

entre A. Vanneste, reitor da Escola de Teologia da Lovanium University e um dos seus alunos, T. Tshibangu, que mais tarde se tornou o bispo auxiliar católico-romano da arquidiocese de Kinshasa e reitor da universidade. Quando a universidade foi nacionalizada, em 1971, pelo governo de Mobutu, o Bispo Tshibangu tornou-se o presidente da Universidade Nacional do Zaire. O debate diz respeito à possibilidade de uma teologia científico-cristã africana. Tshibangu afirmou que perante as condições mundiais de então fazia sentido promover a fiabilidade de uma teologia cristã orientada para África que epistemologicamente tivesse o mesmo estatuto que as teologias judaico-cristãs, oriental e ocidental. Dean Vanneste, embora acreditasse no futuro da teologia cristã em África, insistiu nas exigências da teologia entendida no seu sentido restrito e definiu-a como uma disciplina universal (ver Nsoki, 1973; Mudimbe, 1981a; Ngindu, 1968 e 1979; Tshibangu, 1974).

Em causa está a legitimidade de um questionamento exploratório: poderemos reconciliar uma fé universal (cristianismo) e uma cultura (africana) no seio de uma disciplina (teologia) que seja epistemológica e culturalmente marcada? (Tshibangu & Vanneste, 1960, pp.333-352). Perante uma grande confusão, os académicos europeus e africanos, nomeadamente J. Daniélou, A. M. Henry, H. Maurier, V. Mulago, Ch. Nyamiti, A. Janon, e G. Thils (ver Bimwenyi, 1981a; Mudimbe, 1981a) assumiram posições. O debate também questionava indirectamente a forma e o significado da presença africana no campo da teologia cristã. Este debate poderia apenas conduzir a uma avaliação da orientação estritamente científica da Escola de Teologia Lovanium. O cariz intelectual da Escola estava subordinado a um determinado número de princípios (rigor científico, tradição teológica e vigilância dogmática) ao jeito das melhores instituições católicas europeias. Este culto de qualidade científica é exemplificado nos contributos dos teólogos zairenses, como o trabalho de Tshibangu sobre a complementaridade entre teologia "especulativa" e "positiva" na história da Igreja Ocidental (1965), a análise filológica de Atal sobre o prólogo de John (1972), o estudo semântico da Bíblia de Monsengwo (1973) e os livros de Ntendika sobre a filosofia e teologia patrística (1966, 1971). Em que sentido estão estes estudos profundamente sofisticados relacionados com as condições concretas dos cristãos africanos, os seus problemas humanos e a sua esperança espiritual?

O problema estende-se a todas as ciências sociais e humanas e foi alargado como um problema epistemológico e político pela segunda reunião de filósofos zairenses em Kinshasa, em 1977 (ver também Adotevi, 1972; Bimwenyi, 1981a; Buakasa, 1978; Sow, 1977, 1978). Vimos que o discurso antropológico era um discurso ideológico. Na mesma linha,

o discurso africano contemporâneo é também ideológico e, enquanto discurso de poder político, depende do mesmo tipo de ideologias (Hauser, 1982; Elungu, 1979). Gutkind pensa que "a intensificação do controlo capitalista actual sobre os meios de produção em África reduz cada vez mais secções da população a proletariado rural ou urbano sem terras, para as quais as tradições ancestrais vivas, embora modificadas, já não têm qualquer significado" (em MacGffey, 1981). Acrescentaria um outro significado. Uma grande parte do povo africano não tem nada a ver com as estruturas económicas e políticas actuais dos seus países nem com os intelectuais e os projectos universitários, para associar a experiência ocidental ao contexto africano.

É com base nesta situação que tanto os marxistas africanos como os "desconstrucionistas" - os primeiros em harmonia com a corrente anti-etnofilosófica - fundamentam os seus argumentos. Para Towa, por exemplo, a iniciativa crítica é uma completa vocação. O *espírito crítico* deve aplicar-se indiscriminadamente aos imperativos intelectuais europeus e às construções africanas, sendo a única "verdade" aceitável a de que não existe nada sagrado que a filosofia não possa questionar (Towa, 1971b, p.30). Hountondji vai mais longe, ao afirmar que a filosofia é essencialmente história e não um sistema, e assim, não existe uma doutrina única que possa reivindicar a verdade de uma forma absoluta. A melhor compreensão da verdade reside no processo da sua procura. "Então, de certa forma, a verdade é o próprio acto de procurar a verdade, de enunciar propostas e tentar encontrá-las e justificá-las ([1977] 1983, p.73). Opiniões filosóficas permitiram que T. Obenga reinventasse as relações culturais que existiam entre o Egipto e a África negra. Durante o processo, ele criticou as teses europeias e assinalou as desvantagens metodológicas de Cheikh Anta Diop. E a história geral de África (1972), de J. Ki-Zerbo, promoveu um novo raciocínio sobre a diversidade de funções das culturas africanas.

Todas as ciências sociais e humanas sofreram esta experiência radical entre 1950 e 1980. Fundamentalmente, o questionamento baseia-se no "direito à verdade", sugerindo a nova análise de três paradigmas: ideal filosófico versus determinação contextual, autoridade científica versus poder sociopolítico e objectividade científica versus subjectividade cultural. Porém, existem sinais que, desde o fim da II Guerra Mundial, indiciavam a possibilidade de novas teorias no campo africano. Os teóricos europeus, então, parecem inverter alguns valores das ciências coloniais e analisar a experiência africana segundo uma perspectiva que institucionaliza gradualmente os temas de determinação contextual e subjectividade cultural. Na década de 1950, J. Vansina e Y. Person previram uma nova organização do passado africano, interpretando as lendas, as

fábulas e as tradições orais como "textos" ou "documentos" que com a ajuda de dados arqueológicos poderiam contribuir para a criação de uma "etnohistória", uma disciplina que liga a história e a antropologia (Vansina, 1961). No mesmo período, G. Balandier escreveu os primeiros livros sobre "sociologia africana". Além disso, com a sua antropologia dinâmica, reorganizou a disciplina e descreveu o "objecto" tradicional da antropologia, os "nativos", como o único "assunto" possível para a sua própria modernização. No campo da psicologia, académicos como A. Ombredane reexaminaram, a nível regional, as pressuposições relativas à psicologia e inteligência dos negros (1969). Frantz Crahay comparou o legado de Tempels, as generalizações de J. Jahn sobre a cultura africana e as limitações da filosofia de Nkrumah e propôs condições necessárias para a maturidade filosófica em África (1965). Na década de 1970, G. Leclerc, com *Anthropologie et colonialisme* (1972), e J. L. Calvet, com *Linguistique et colonialisme* (1974), entre outros, reescreveram a história do condicionamento ideológico nas ciências sociais e humanas.

Esta tendência das escolas ocidentais surtiu efeitos na prática africana. Contudo, não é um antecessor directo nem uma referência essencial para a corrente africana que nos encontramos a analisar. Embora ambos estejam relacionados com o mesmo objecto, e ambos apresentem, essencialmente, o mesmo objectivo fundamental, existem pelo menos duas diferenças principais que os distinguem. A primeira diferença explica um paradoxo. Estas correntes possuem a mesma origem na *episteme* ocidental, mas as suas origens não coincidiram, e apesar da sua semelhança, constituem duas orientações autónomas. Ambas se desenvolveram no contexto europeu como "amplificações" de teses oriundas de dois locais. O primeiro destes é a "biblioteca" constituída por académicos como Frobenius, Delafosse, Théodore Monod, Robert Delavignette, B. Malinowski e Marcel Griaule; o segundo, o contexto intelectual da década de 1930-1940, e certamente de 1950, que com a redescoberta de Marx, Freud e Heidegger produziu uma reavaliação crítica do significado das ligações entre objectividade e subjectividade, história e razão, essência e existência. Com base nestas questões, surgem novas doutrinas: neomarxismo, existencialismo e também negritude e personalidade negra. Estas destacaram de formas diferentes a pertinência e a importância da subjectividade, o inconsciente, a existência, a relatividade da verdade, diferença contextual e alteridade.

Neste contexto, o africanismo desenvolveu-se e adquiriu uma nova aparência. Nas décadas de 1950 e 1960, enquanto nos países anglófonos, M. Herskovits e B. Davidson promoveram um novo interesse pela cultura africana, as escolas mais dinâmicas do africanismo europeu,

nos países francófonos, eram dominadas pelo marxismo e profundamente influenciadas pelas noções de "alteridade" e "mente selvagem" de Lévi-Strauss. Y. Bénot, C. Coquery-Vidrovitch, L. de Heusch, C. Meillassoux, H. Moniot, J. Suret-Canale, B. Verhaegen, entre outros, associam a emergência de novas abordagens científicas e metodológicas à tarefa paradoxal de ensinar os africanos a interpretar a sua alteridade e de ajudá-los a formular modalidades que expressam o seu próprio ser e o seu lugar no mundo. Simultaneamente, no mundo anglófono, académicos como J. Coleman, P. Curtin, J. Goody, T. Ranger, P. Rigby, V. Turner e Crawford Young começaram a trazer para a discussão novas representações da história africana (Curtin, 1964, 1965; Ranger, 1967) e análises sincrónicas de "profundidades" socioculturais (Rigby, 1969; Turner, 1964, 1975, 1981; Young, 1965).

A "desconstrução" das ciências coloniais que as tendências ocidentais representaram não coincide, no entanto, completamente, com as pressuposições das tendências africanas críticas de Ki-Zerbo, T. Obenga e Eboussi-Boulaga. O condicionamento epistemológico é obviamente o mesmo e, nalguns casos, à superfície, os programas, os projectos e as acções são orientadas em direcção a objectivos idênticos. É esse o caso de Terence Ranger e da Escola Dar-es-Salaam, Peter Rigby e a equipa africanista de Makerere e B. Verhaegan e a Escola de Ciência Política Zairense. No entanto, existe uma grande diferença. Foi ampliada pela nova geração de académicos europeus – J. Bazin, J. E. Bayart, J. P. Chrétien, B. Jewsiewicki, J. C. Willame, por exemplo – que têm mais consciência das limitações objectivas que a sua própria subjectividade e que as determinações socio-históricas regionais impõem nas suas relações com as questões africanas. M. Hauser, por exemplo, inicia o seu trabalho abrangente com o seu *Essai sur la poétique de la négritude* (1982), ao reconhecer que as pressuposições que fundamentaram o projecto, os métodos de análise usados, determinam o seu estudo num local subjectivo, ele próprio assinalado ideologicamente (1982, p.27).

Por outro lado, desde a década de 1960, os teóricos e ideólogos africanos tenderam a usar a análise crítica como uma forma de se estabelecerem como "sujeitos" do seu próprio destino, assumindo a responsabilidade pela "invenção" do seu passado bem como pelas condições para modernizar as suas sociedades. Assim, o diálogo com os "irmãos mais velhos" tem sido ambíguo, desde o início impregnado com compreensão mútua e rejeição, colaboração e suspeição (ver Wauthier, 1964). *Négritude et négrologues* (1972) de Adotévi é um bom exemplo desta tendência. Embora epistemologicamente o seu livro seja uma ampliação da crise ocidental do significado das ciências sociais e humanas, oferece uma perspectiva radical sobre os limites do africanismo e propõe a sua

negação absoluta como uma nova "explicação" da integração africana na "história" e na "modernidade": a revolução não é conseguida com mitos, mesmo que triviais" (Adoveti, 1972, p.81). O estudo de Mabika Kalanda, em 1966, criou o princípio do questionamento como meio de libertação intelectual e política.

A segunda diferença é uma consequência da primeira. Na sua perspectiva, a tendência crítica africana revela o seu poder com o único "lugar-comum" quer para um conhecimento positivo das tensões dinâmicas e discursos sobre a fundamentação quer justificação das ciências sociais e humanas africanas. Assim, tenciona definir a sua missão em função de três paradigmas: renascença cultural das nações africanas, nova vocação científica e aplicações de desenvolvimento, que aceitam quase com relutância o facto de os não africanos poderem contribuir para esta luta pelo poder e pela verdade.

A partir deste ambiente intelectual brotam as ideologias organizadoras que sustentam as estratégias para novas relações entre o conhecimento e o poder e proporcionam contextos originais para os estudos sociais e humanos em África. Hountodji representa a ideologia neomarxista e insiste em três acções complementares (1981, p.68): (a) a promoção de uma crítica filosófica e uma clarificação ideológica para se opor às ilusões, mistificações e mentiras que continuam a existir em África e sobre África; (b) estudos rigorosos, assimilação e verdadeira compreensão do melhor na filosofia internacional, incluindo o marxismo que, de acordo com o autor, é a única teoria que proporciona conceitos pertinentes e meios para analisar a exploração de África; (c) e uma tarefa paradoxal – sair da filosofia para conhecer e dialogar com a realidade social.

A maioria dos teóricos, no entanto, favorece diferentes visões. Bimwenyi, Eboussi-Boulaga e Sow, por exemplo, oferecem uma crítica mais sistemática da antropologia filosófica ocidental como uma pré-condição para a construção de novas interpretações. Num nível mais profundo, concordam com Hountondji quanto à necessidade de novas escolhas. As suas estratégias, no entanto, revelam a possibilidade de perturbar os acordos epistemológicos responsáveis pelo africanismo e também pelo marxismo. A pressuposição básica é relativista: as culturas, todas as culturas, são cegas em termos dos valores que encarnam e promovem (Eboussi-Boulaga). Também sugere uma crítica do conceito da natureza humana. De acordo com Sow, a natureza humana é uma construção abstracta que não interessa realmente às ciências sociais e humanas:

Não ficamos convencidos ao observar atentamente que o objecto específico das ciências sociais é o estudo de uma dada natureza humana universal a priori, porque

não sabemos se tal natureza humana existe concretamente algures. Talvez a natureza humana (ou o ser humano em geral, ser humano natural, etc.) seja uma ficção teórica da filosofia geral, ou então, a generalização activista de uma experiência concreta limitada. (Sow, 1977, pp.256-258)

Sow pensa que a realidade da natureza humana só faz sentido quando interligada com representações de uma dada tradição ou perspectiva antropológica. A sua conclusão apresenta o seguinte desafio: contra a razão dialéctica e a antropologia, como podem os intelectuais em África pensar sobre a natureza humana ou com que objectivo?

Num nível mais concreto, podemos observar as alternativas oferecidas por outras tendências. Wiredu, por exemplo, enfrenta as contradições sociais africanas de modo empírico (1980). Outros teóricos indicam políticas práticas para a implementação de princípios estratégicos nas fórmulas socioculturais. O paradigma da renascença fundamenta as teorias que afirmam essencialmente a positividade de sermos nós próprios. Conforme demonstraram Chinweizu, Jemie, e Madobuike no seu agressivo *Toward the Decolonization of African Literature* (1983), também significa o direito de duvidar dos valores "perenes" e "universais". Neste sentido, existe uma correlação entre ideologia de debates sobre relativismo cultural na literatura africana e políticas concretas para promover as línguas africanas e celebrar as tradições "autênticas" como instituições significativas (p'Bitek, 1973). Somos confrontados com a questão difícil de "retradicionalização", designação de A. A. Mazrui e de M. Tidy.

Outro obstáculo à libertação cultural tem sido a confusão do conceito de modernização com ocidentalização. De facto, a retradicionalização da cultura africana pode assumir formas modernizadas, sobretudo se se torna um aspecto da descolonização. A retradicionalização não implica a devolução de África ao que era antes de os europeus chegarem... Mas um movimento em direcção ao respeito renovado pelas formas indígenas e a conquista do desprezo cultural poderão ser as condições mínimas para a descolonização cultural. (Mazrui & Tidy, 1984, p.283)

Mas este é apenas um lado de um processo complexo. Mabika Kalanda postula um princípio exacto: a reapropriação da sua própria consciência cultural e invenção de novos paradigmas para a sua "renascença", é impreterível para o africano reavaliar o contexto geral da sua tradição. Ele deve expurgá-lo criticamente, uma vez que algumas das suas características inerentes o predispuseram à escravatura, explicando também a tendência africana para a dependência.

O meio global Bantu pode caracterizar-se como em desintegração e deprimente para o indivíduo. A sua filosofia postula como sagrado a dependência da lei, a submissão, a degeneração mental e portanto física dos Bantu. Tal meio está predisposto à escravatura... A incapacidade mental individual ou de grupo, entendida intuitivamente ou mesmo observada nas realidades objectivas, conduz inconscientemente as pessoas para a agressividade em relação a estranhos que são mais evoluídos do que nós. (Kalanda, 1967, p.163)

Baseando-se numa hipótese semelhante, Eboussi-Boulaga propôs mais tarde a forma de um *récit pour soi* como um meio crítico para compreender o passado e os seus fracassos para poder ser capaz de agir de forma diferente no futuro (Eboussi-Boulaga, 1977, p.223).

Os paradigmas da vocação científica e das aplicações de desenvolvimento são provavelmente mais fáceis de analisar. Na década de 1950 e 1960, significavam a africanização do pessoal nas universidades e centros de investigação. Por outras palavras, procuraram transferir a liderança intelectual e a autoridade administrativa para os africanos (ver, por exemplo, Bergh, 1973; Verhaegen, 1978; Mazrui & Tidy, 1984, pp.299-315). Esta luta pela responsabilidade científica rapidamente conduziu a mitos e teorias da "africanização das ciências". Durante vários anos, a influência de Cheikh Anta Diop, por exemplo, possibilitou as hipóstases das civilizações africanas. Simultaneamente, os centros de Estudos Africanos multiplicaram-se, e as questões africanas foram introduzidas nos currículos universitários. O tema clássico "tudo o que é europeu é civilizado; tudo o que é africano é bárbaro" foi substituído por "tudo o que é africano é civilizado e bonito". Este nacionalismo intelectual dependeu profundamente do nacionalismo político. Conforme observou correctamente Hodgkin, "desenvolveu-se mais nos territórios onde o nacionalismo político [estava] mais firmemente estabelecido, [e teve] um efeito sobre a prática bem como sobre as atitudes" (1957, pp.175--176).

A principal característica do período entre 1970 e a década de 1980 é a relativa autonomia do lado intelectualista do nacionalismo africano. O fracasso dos sonhos da independência poderá ser responsável pela redistribuição do poder. Políticos e gestores criaram contradições profundas entre os processos de produção e as relações sociais de produção, a "economia" de poder e a retórica política (Iliffe, 1983, pp.65--87). Normalmente os intelectuais definem a sua missão em termos da desconstrução dos sistemas existentes de controlo económico, político e ideológico. No âmbito do grupo intelectual existem, conforme já foi referido, duas grandes tendências: a primeira, cada vez mais dominada pelo marxismo, enfatiza as estratégias para a libertação económica e

política; a segunda, a tendência liberal, foca essencialmente as implicações de uma filosofia da alteridade. Poderíamos pensar que o primeiro grupo promove fundamentalmente as novas teorias para a ocidentalização de África. Por outro lado, o segundo grupo, parece assim estar preso nos paradoxos criados pela junção de um desejo de poder político e axiomas de análise simbólica. Contudo, ambas as orientações originaram trabalhos promissores nas escolas africanas actuais. A ortodoxia oficial herdada do período colonial em muitos campos - antropologia, história, filosofia e teologia - já foi alterada. Os académicos africanos afirmam novas alternativas, compatibilidades regionais e, acima de tudo, a possibilidade de uma nova economia entre o poder e o conhecimento.

O processo é mais visível, como vimos, no domínio da teologia cristã, que é também de longe a área mais bem organizada. Enfrentou questões cruciais no seu desenvolvimento (Mveng, 1983). Em primeiro lugar, após os mitos "africanizados" do movimento nacionalista na década de 1950, lidou com o desafio de uma crítica ao cristianismo ocidental. O objectivo na época era obter uma melhor compreensão do cristianismo e trabalhar para a implementação de um cristianismo africano. A teoria basilar, a abordagem da adaptação e a interpretação da encarnação são as soluções mais bem conhecidas propostas para a promoção de um cristianismo africano (Bimwenyi, 1981b, pp.263-281). Uma segunda questão surgiu quase de imediato: que fundamento epistemológico se poderia propor para a teoria africana? Apareceram três tipos de visões e estratégias.

Dificilmente podemos entrar em detalhes sobre a leitura africana da experiência ocidental, por causa da complexidade dos seus objectivos. Contudo, podemos referir dois pontos metodológicos principais: a escolha de uma análise clássica rigorosa do processo histórico ocidental de indigenização do evangelho e uma interpretação crítica deste processo, com base no significado ideológico das selecções culturais estratégicas e das regras subservientes e que visavam a explicação da constituição progressiva da doutrina da Igreja e o desenvolvimento da sua liturgia. O trabalho do Bispo Tshibangu sobre a história dos métodos teológicos no ocidente (1965, 1980), os aprofundados estudos de J. Ntendika (1966, 1971) sobre teologia patrística e a síntese exegética de Kinyongo sobre o significado de Jhwh (1970) são bons exemplos da tendência. Na filosofia, a mesma tendência de procurar uma boa compreensão da prática ocidental de filosofia, como um passo útil antes de promover a filosofia africana, pode observar-se em diversos casos. A orientação da publicação *Second Order*, o estudo de Elungu sobre os conceitos de espaço e conhecimento na filosofia de Malebranche

(1973b), a análise de Ugirashebuja sobre a relação entre poesia e pensamento no trabalho de Heidegger (1977) e a apresentação de Ngindu sobre o conhecimento religioso de acordo com Laberthonière (1978) fornecem alguns exemplos.

Esta leitura crítica da experiência ocidental é simultaneamente uma forma de "inventar" uma tradição estranha de forma a dominar as suas técnicas e uma estratégia ambígua para implementar a alteridade. Na teologia, por exemplo, aceita-se que "os teólogos africanos não têm nada a ganhar ao retirarem-se. [Ao fazerem isso] eles condenar-se-iam a si próprios para permanecerem teólogos de segunda classe" (Tshibangu & Vanneste, 1960, pp.333-352). Em 1974, Tshibangu publicou *Le Propos d'une théologie africaine*, um pequeno manifesto que se concentra no relativismo linguístico e cultural e sustenta a evidência da compreensão étnica e expressões de cristianismo, a par da existência de uma diversidade de sistemas de pensamento. O trabalho de Tshibangu tornou-se um clássico e teve bastante influência. Já é possível estudar o resultado da sua tese. Existem cada vez mais investigações antropológicas e linguísticas sobre as tradições africanas que indicam regiões de compatibilidade e divergência entre cristianismo e religiões africanas. Exemplos disto são: o *Discours théologique négro-africain* (1981a) de Bimwenyi, *Sorcellerie et prière de délivrance* (1982) de Hebga, o livro publicado por Ela e Luneau, *Voici le temps des héritiers* (1981) e *Hearing and Knowing* (1986) de M. A. Oduyoye. Em vez de insistirem na economia das constelações culturais e religiosas e na sua eventual compatibilidade, esta tendência tende a enfatizar a pertinência da difracção e o seu valor relativo num sistema regional de revelação. *Cahiers des religions africaines*, de Mulago, foi o local e meio mais visível deste projecto desde 1965. Oduyoye resume a natureza desta busca:

> *Somos...confrontados com este facto: aqueles que durante muito tempo se contentaram em ser consumidores da teologia começaram a produzir teologia e é teologia cristã. Estão a ampliar o panorama de símbolos, aumentar a cor das questões e exigir o compromisso e a acção. (Oduyoye, 1986, p.76. Ênfase minha)*

Perguntámos a Tshibangu como, neste projecto, para uma descontinuidade intelectual e uma inversão ideológica, poderia explicar a relação entre pensamento e acção. Ele respondeu especificando a estrutura filosófica na qual se desenvolve este novo discurso e o contexto antropológico da sua possibilidade.

> ***Mudimbe***: *Em qualquer assunto relacionado com o seu projecto, poderíamos pensar se o pensamento poderia preceder a acção. Tal é certamente bastante académico.*

Mas as pessoas também disseram que a coisa mais importante era praticar teologia; que a especificidade, o carácter africano do discurso surgiria naturalmente.

Tshibangu: *Tem razão em apresentar o problema da relação entre pensamento e acção. Na realidade, existir, e consequentemente a vida, e a acção que a actualiza, precede ontologicamente o pensamento. Mas o pensamento, por sua vez, está implícito na "forma" de existir que lhe confere o carácter lógico de reconhecimento e aceitabilidade. De facto, os dois são correlativos e condicionam-se mutuamente. Na vida espiritual e sobretudo numa comunidade de vida como a Igreja, vida e doutrina condicionam-se mutuamente e agem uma após a outra. Datar a questão da teologia africana é amplamente uma questão de princípio. Existencialmente, problemas concretos são entendidos e sentidos especificamente pelas comunidades cristãs africanas. A teologia africana realizar-se-á efectivamente ao experimentar uma forma radical para responder aos problemas colocados pelos princípios da cultura africana, a evolução das sociedades africanas, não faltando numerosas questões relacionadas com problemas espirituais e éticos. [...] Hoje, dado o nível de consciência face às diferenças culturais, a especificidade de culturas não é trabalhada durante um longo período de tempo e de forma espontânea. Conhecemos as condições da especificidade. Esta especificidade, no entanto, baseia-se na unidade fundamental da natureza humana. A questão é a de determinar a estrutura do desenvolvimento desta especificidade, para que possa enriquecer a realização total das potencialidades que a natureza concedeu a uma humanidade diversificada na sua existência histórica e espacial.*

Mudimbe: *Você é professor de teologia fundamental na Faculté de Théologie Catholique em Kinshasa. Por temperamento e por escolha diz-se preocupado com as questões epistemológicas. Por que razão? O que procura exactamente?*

Tshibangu: *Quero com isso dizer que estou sempre preocupado com o problema da justificação. No campo de acção tudo deve ser fundamentado e esta exigência impõe-se especialmente quando além disso aceitamos a lei da evolução das coisas, das instituições, das ideias, dos costumes. Para não se enganar, não cometer erros ou agir por mero hábito ou condicionamento, é necessário reflectir sobre os fundamentos de julgamentos ou atitudes. E tenciono prosseguir metodologicamente nesta busca dos fundamentos, para propor acções e atitudes que são baseados e bem justificados, intelectualmente, e no que respeita aos objectivos que os humanos devem seguir. (Em Mudimbe, 1977, p.18)*

A última tendência em teologia aborda uma questão melindrosa: faz sentido ser cristão ou africano? Conforme o padre jesuíta E. Mveng expressou de forma mais concreta, por que é que um africano deveria acreditar e promover um cristianismo que não apenas se tornou um produto de exportação da civilização ocidental, mas também passou a ser usado como um meio de exploração racial e de classe?

Infelizmente o ocidente é cada vez menos cristão; e o cristianismo, durante muito tempo, tem sido um produto de exportação para a civilização ocidental, por outras palavras,

uma ferramenta perfeita para dominar, oprimir, aniquilar outras civilizações. O cristianismo pregado hoje, não apenas na África do Sul, mas pelo ocidente como potência e civilização, está muito, muito longe do evangelho. Portanto, a questão é colocada radicalmente: qual pode ser o lugar das pessoas do Terceiro Mundo em tal cristianismo? E esta questão é em primeiro lugar dirigida às igrejas oficiais. (Mveng, 1983, p.140)

Para responder a esta questão, outro jesuíta africano, Eboussi-Boulaga, apresentou o seu *Christianisme sans fétiche: Révélation et domination* (1981). Colocando de lado os dogmas, os critérios tradicionais e as teorias oficiais da igreja, ele propõe uma interpretação directa de revelação como um sinal da libertação. Na sua perspectiva, o tempo e a dignidade do ser humano são vistos e definidos como o local do sonho e Deus para a encarnação. Consequentemente, de acordo com Eboussi-Boulaga, a questão mais importante para os seguidores de Jesus é a libertação da sua própria fé e a sua conversão em meios práticos para a verdadeira transformação do mundo. Esta conclusão é o axioma de teologias de libertação na África do Sul (ver, por exemplo, Tutu, Boesak, 1977, 1984a, 1984b). Um dos melhores exemplos deste espírito do Êxodo é em *Le Cri de l'Homme Africain: Questions aux Chrétiens et aux Eglises d'Afrique* (1980) de J.-M. Ela. Ela defende "um afastamento radical do Deus da teologia natural pregada pelos missionários" e uma invocação do Deus do Êxodo, interessado em história e nas condições socioeconómicas dos humanos. Falando estritamente, este é um discurso político em nome do profetismo cristão.

Justificámos a escravatura, a violência e a guerra; santificámos o racismo e dividimos as nossas igrejas quanto à questão da preservação da supremacia branca. Discriminámos as mulheres e mantivemo-las servis enquanto escondemos o medo delas por detrás de reivindicações de "masculinidade" e conversas moralistas sobre Adão e Eva. Tornámo-nos ricos, gordos e poderosos através da exploração dos pobres, que lamentámos, mas nunca tentámos realmente parar. Tudo em nome de Jesus Cristo e do seu evangelho. Agora este mesmo evangelho fala connosco e já não podemos escapar às suas exigências. Chama-nos ao amor, à justiça e à obediência. Gostaríamos de responder a esse chamamento, mas não queremos arriscar demasiado. A opção Reuben: Tome uma posição, mas proteja-se sempre. (Boesak, 1984b, p.38)

Uma escola hermenêutica surgiu neste contexto como o ponto de uma investigação mais culturalmente orientada na teologia africana. Penso que a dissertação de doutoramento em filosofia de Okere (1971) foi a primeira grande iniciativa. No entanto, foram Tshiamalenga (1973, 1974, 1977b, 1980) e Nkombe (1979) que se tornaram os expoentes mais produtivos desta escola. Okolo explicitou as escolhas filosóficas do

método (1980), traçando novas propostas a partir de um texto breve e estimulante do seu antigo professor, Kinyongo (1979). Okere publicou, em 1983, um extracto da sua dissertação do doutoramento em filosofia relativo aos fundamentos do método. No seu trabalho encontramos orientações claras com base no princípio sólido que enquanto "a linguagem parece afectar a cultura e o pensamento a algum nível", isso não quer dizer que podemos "falar do pensamento filosófico e metafísico como algo predeterminado linguisticamente" (Okere, 1983, p.9). Os estudos mais convincentes até à data, para além da dissertação não publicada de Okere, foram os de Tshiamalenga (por exemplo, 1974, 1977b, 1980) e Nkombe nas suas propostas metodológicas (por exemplo,1977, 1978b) e no seu estudo da metáfora e da metonímia nos símbolos paremiológicos da linguagem Tetela (1979). Em termos de classificação intelectual, é possível distinguir duas tendências principais. A primeira é de hermenêutica ontológica, que pelo menos em Kinshasa coincide com a reconversão do legado de Tempels e Kagame em modalidades mais rigorosas para filosofar (ver, por exemplo, Tshiamalenga, 1973, 1974, 1980). A segunda é mais uma hermenêutica orientada psico-socialmente que integra lições de métodos fenomenológicos (por exemplo, Laleye, 1981, 1982; Nkombe, 1979).

A questão do significado destas novas estratégias intelectuais de "conversão" ocorreu noutros domínios. Nas ciências sociais, T. K. Buakasa, por exemplo, analisou as determinações socioculturais de raciocínio científico, sob o título provocativo, *Western Sciences: What For?* (1978; ver também Okonji, 1975). Inspirado em Foucault e sobretudo no trabalho de J. Ladrière sobre filosofia das ciências, Buakasa reexamina a historicidade e arquitectura do raciocínio científico, para introduzir técnicas para a conversão da "mentalidade" africana em termos de raciocínio científico. Outro filósofo, P. E. Elungu, aceita a realidade da autenticidade africana e a relativa autonomia da sua experiência sociohistórica, mas baseia as suas propostas da libertação africana numa condição única: a conversão para o pensamento filosófico e crítico. De acordo com ele, este espírito parece ser a única forma possível para a modernização, na medida em que significará na tradição africana a possibilidade de uma ruptura e subsequentemente a emergência de uma mentalidade científica. Este é um novo ambiente cultural que se caracteriza por: (a) a capacidade do homem em quebrar o que é simplesmente dado, na procura do que é essencial e específico para ele; (b) a apreensão desta especificidade essencial com liberdade de discurso e (a) a percepção de que esta liberdade de discurso não é a própria liberdade, que esta autonomia do discurso não é independência (Elungu, 1976; ver também Sodipo, 1975, 1983).

Ao examinar estas novas regras do jogo, recordamo-nos dos objectivos de Foucault para a libertação do discurso em *The Discourse on Language* (em apêndice, 1982). Também é possível detectar referências explícitas a esquemas ocidentais no programa de Hountondji sobre a prática da ciência africana, que se baseia em Althusser e na investigação de Nkombe, inspirada em Ricoeur e Lévi-Strauss, acerca de símbolos africanos. Mas estas filiações intelectuais sugerem sínteses metodológicas e ideológicas em vez da cedência da alteridade (Vilasco, 1983). Hountondji apresenta o sonho ambíguo dos filósofos africanos de forma provocadora:

> *O problema...da nossa atitude em relação ao nosso legado colectivo, é como responder ao desafio do imperialismo sem nos aprisionarmos num diálogo imaginário com a Europa, como reavaliar as nossas culturas sem nos prendermos a elas, como restaurar a dignidade do nosso passado, sem possibilitar uma atitude antiquada. Em vez de condenar cegamente as nossas tradições em nome da razão ou rejeitar as primeiras em nome da última ou tornar absoluta a racionalidade interna destas tradições, parece-me mais razoável tentar conhecer as nossas tradições como elas são, para lá de qualquer mitologia e distorção, não meramente com o objectivo de auto-identificação ou justificação, mas para nos ajudar a responder aos desafios e problemas de hoje. (1983, pp.242-243)*

Para resumir as regras desta desconstrução, observo três objectivos principais: (a) compreender e definir a configuração da prática científica nas ciências sociais e humanas como um local ideológico determinado por três variáveis principais – o tempo, o espaço e o cientista (in) consciente; (b) analisar e compreender as experiências africanas cuja formação foi baseada numa história particular e que testemunham uma *Weltanschauung* regional; e (c) pensar e propor modalidades razoáveis para a integração de civilizações africanas na modernidade, de acordo com o pensamento crítico e o raciocínio científico, com o objectivo de libertar o homem.

Talvez todos estes temas tenham sido tornados possíveis por algumas consequências da ruptura epistemológica que, de acordo com Foucault (1973), surgiu no ocidente no final do século XVIII. A hipótese faz sentido se olharmos para a recessão progressiva, ao longo do século XIX e até à década de 1930, de teorias sobre "função", "conflito" e "significado" e para a lenta emergência de uma nova compreensão das potencialidades de paradigmas de "norma", "regra" ou "sistema". Em teoria, esta reversão é responsável por todas as ideologias da diferença (ver, por exemplo, Ricoeur, 1984). No entanto, não é certo se explica completamente a organização funcional da "biblioteca colonial", a sua história e eficácia profunda durante os séculos XIX e XX, nem as

relações ambíguas entre os mitos da "mente selvagem" e as estratégias ideológicas africanas da alteridade.

Horizontes do Conhecimento

A história do conhecimento em África e sobre África parece deformada e dispersa e a explicação reside na sua própria origem e evolução. Tal como no caso de outras histórias, observamos o que Veyne denominou "a ilusão da reconstituição integral [que] advém do facto de os documentos, que nos oferecem as respostas, também nos ditarem as respostas" (1984, p.13). Além disso, o próprio conjunto do conhecimento, cujas raízes remontam aos períodos grego e romano, na sua constituição, organização e riqueza paradoxal, indica uma incompletude e perspectivas inerentemente preconceituosas. O discurso que testemunha o conhecimento de África tem sido durante muito tempo geográfico ou antropológico, em todo o caso um "discurso de competência" sobre sociedades desconhecidas sem os seus próprios "textos". Apenas recentemente esta situação foi gradualmente transformada pelo conceito de etno-história que na década de 1950 postulava a junção do *topoi* antropológico com a história e as ciências sociais e, mais tarde, com a tradição oral integrada e as suas expressões (poesia, fórmulas fixas, antroponímia, toponímia). Ao fazer isso, este discurso começou a construir a representação das relações existentes entre as organizações sociais africanas actuais e a história. No global, o discurso sobre as realidades africanas oferece duas características principais: por um lado, é um discurso heterogéneo que emana das margens dos contextos africanos, por outro, os seus centros bem como a sua linguagem foram limitados pela autoridade desta exterioridade.

A atmosfera da década de 1950 significava uma nova valorização no discurso africanista, nomeadamente, a promoção de outro centro: a história e a sua actividade ideológica. Esta valorização está bem representada na mudança que ocorreu progressivamente após a década de 1930, passando-se da autoridade antropológica e da sua negação da historicidade africana para a respeitabilidade de um possível conhecimento histórico das denominadas sociedades tradicionais. Esta mudança é ilustrada por Herskovits (1962) e Vansina (1961). Durante o mesmo período, outras formas de linguagem derivavam dos mesmos juízos de valor e libertavam-se do espaço intelectual do antropólogo (ver, por exemplo, Wallerstein, 1961, 1967). O pensamento religioso começou a conceptualizar a história e a sociologia daquilo que Schmidt intitulou "revelação primitiva" (1931) e, como no caso de *Des prêtres*

noirs s'interrogent (1956), a procurar plataformas regionais para uma teologia cristã africana. Com Griaule e Tempels, a leitura e interpretação das culturas locais já tinham desafiado o afastamento da etnografia clássica e o evangelho do seu *topoi* e levantaram questões sobre as racionalidades locais e a filosofia africana.

J. Copans insiste no advento da sociologia e do marxismo como acontecimentos principais que caracterizam esta evolução intelectual do africanismo (em Gutkind & Wallerstein, 1976). "A sociologia não era apenas uma nova especialização, constituía uma ruptura total em diversos aspectos; empiricamente, por tomar em consideração a história real das pessoas africanas; em escala, já que se movia da vila para o grupo social nacional (de 'mini' a 'maxi'); teoricamente, à medida que uma explicação materialista e histórica acontecia no idealismo Griauliano que ignorava as realidades do colonialismo" (1976,.23). Esta nova abordagem marxista foi induzida em finais da década de 1950 pelo que Copans denomina o "colapso da unidade anti-colonial". Isto precipitou o aparecimento de um novo campo teórico da análise marxista: o mercado económico mundial, lutas pela libertação política, o desenvolvimento de classes sociais, as economias capitalistas e imperialismos, etc. Assim, após 1956, "o pensamento marxista encontrou uma nova vida" já que de um ponto de vista marxista, África era "um campo teórico virgem". "O uso de conceitos do sistema imperialista ou modos de produção foi facilitado por uma explicação em termos de organizações instáveis e do dinamismo de contradições". Depois da década de 1960, "as características peculiares do neocolonialismo conduziram à investigação das raízes económicas da exploração e às soluções políticas e revolucionárias até à eliminação da exploração e também à adopção de uma perspectiva marxista" (1976, p.25).

Em grande medida, concordo com o diagnóstico de Copan, que requer uma dialéctica de relações analógicas entre as construções históricas do Mesmo e as novas semelhanças com e sobre o Outro. A este respeito, o marxismo atinge uma abordagem completamente nova. Não ocidentaliza um terreno virgem, mas antes confronta a falta de atenção, as paredes de apoio que as supõem e junta sob o telhado do análogo, relações, contradições, imaginações. Com efeito, o método ocasiona um tipo original de visibilidade das diferenças em termos de traços teóricos de *ocupação do lugar de representação*. A alteridade - seja ela socio-económica ou cultural - torna-se através de "modelos" de reencenação sob as modalidades de semelhanças técnicas das relações entre o Mesmo e o Outro. Ao mesmo tempo, estas categorias interpretativas podem ser classificadas em nome do seu contexto regional (por exemplo, Terray, 1969; Rey, 1973). A grande originalidade dos

marxistas franceses e dos seus colegas africanos na década de 1960 reside nisto. Começando com as propostas de G. Balandier sobre as macroperspectivas no campo (1955a, 1955b), um novo discurso unifica o que tinha ficado separado e abre o caminho a uma teoria geral da derivação histórica e económica, conforme foi exemplificado nos trabalhos de Osende Afana (1967), J. Suret-Canale (1958), C. Meillassoux (1964, 1974) e C. Coquery-Vidrovitch (1972).

A centralidade da história é, portanto, notável pelo que o marxismo expõe nos estudos africanos. Com efeito, a invenção de uma história africana coincide com uma avaliação crítica da história do Mesmo. Também observamos que a possibilidade de uma história africana parece vinculada a uma relação de necessidade para um questionamento europeu e redefinição do que a história não é e o que deveria ser. Por exemplo, verificamos que é durante a renovação metodológica da década de 1950 que Lévi-Strauss, para celebrar a "mente selvagem", relativiza o conceito de história, que como ele disse, "é um conjunto desligado, constituído por áreas, cada qual definida por uma frequência própria" (1962, p.340). Ele foi depois seguido por L. de Heusch e estudantes que favorecem as estruturas dos mitos como *locus* pertinentes de identidade e diferenças (ver Heusch, 1971, 1982).

O paradoxo torna-se mais claro. O conceito de "história africana" assinalou uma transformação radical de narrativas antropológicas. Um novo tipo de discurso valoriza a dimensão diacrónica como parte do conhecimento sobre culturas africanas e incentiva novas representações dos "nativos", que eram previamente um mero objecto da historicidade europeia. A sua versão marxista oferece a urgência da objectividade através de sistemas-sinais de relações socioeconómicos que permitem boas imagens de organizações locais de poder e produção e comparações interculturais. Através de uma articulação semelhante, pressuposições estruturalistas, sem rejeitar a "nova entidade histórica" (ver, por exemplo, Heusch, 1971), abrem áreas de investigação sincrónica, enfatizando a tensão dialéctica e o equilíbrio entre a criatividade regional e constrangimentos universais da mente humana (ver, por exemplo, Heusch, 1985). Em suma, Tempels, Griaule e todos os apóstolos da alteridade africana foram subsumidos no projecto marxista de um discurso universal do Análogo, conforme testemunhado pela ideologia perfeitamente ambígua de *Présence Africaine*, entre 1950 e 1960. Encontramos Sartre, Fanon, Garaudy e os académicos comunistas soviéticos em diálogo com Bachelard, Senghor, Césaire, Maydieu e Tempels. Mais tarde e de forma mais visível, na década de 1970, a metodologia estruturalista, numa nova reflexão sobre culturas, renova questões de método a propósito de discursos interpretativos sobre

sociedades não ocidentais. Assim ,desafiou uma etno-história que tende a esquecer que "a história é enredada pelo mito que impõe a sua própria soberania sobre os reis" (Heusch, 1985).

Não posso aceitar incondicionalmente a análise de Copans da sucessão de paradigmas metodológicos de Griaule até ao materialismo histórico aplicado ao contexto africano, nas décadas de 1950 e 1960, nem no que respeita ao advento da sociologia no mesmo período como um acontecimento epistemológico que teria transformado toda a economia dos estudos africanos e o significado da sua história. A análise de Copan é ligeiramente enganadora, porque a transformação crítica da década de 1950 está essencial e directamente ligada a uma redefinição quer do objecto quer do objectivo da antropologia. Esta crise manifestou-se nos estudos africanos de duas formas. Por um lado, através de uma crítica e melhoria do funcionalismo de Malinowski, que com o estruturalismo se tornou um esforço global corporizado para ler, comentar e comparar mitos e culturas, independentemente dos preconceitos primitivistas. Consequentemente, *Conversations with Ogotemmêli*, e *Bantu Philosophy* de Tempels permanecem entre os fantasmas de Taylor, Spencer e Frazer e no longo diálogo que une Malinowski, Lévi-Strauss e Heusch. Estritamente falando, o idealismo de Griaule ou Tempels não parece pertencer ao passado. Com efeito, marcam ainda as oscilações nos enquadramentos dos programas para constituir ou descrever as formas africanas de conhecimento. A justificação do cristianismo parece um caso extremo. Não se refere a uma aberração histórica, mas a um facto sociológico: a universalização de uma fé e uma ideologia religiosa que aparecem na dispersão das imaginações científicas e religiosas (ver, por exemplo, Bimwenyi, 1981a).

Talvez não tenha havido nada mais significativo do que a conferência, em 1978, sobre o Cristianismo e as Religiões Africanas, organizada pela Escola Romano-Católica de Teologia de Kinshasa. O académico belga B. Verhaegan, marxista e católico, desenvolveu os seus interesses em termos de um "desafio histórico":

> *As religiões cristãs, em África, serão marcadas por esta tripla influência: o modo capitalista de produção atingiu um imperialismo mundial e está associado a um passado colonial. A questão que devemos colocar é a seguinte: como é que a política colonial, em primeiro lugar, depois as forças imperialistas e as estruturas orgânicas dos Estados independentes, influenciaram e manipularam a religião no seu conteúdo bem como nas suas formas e estruturas em termos dos seus próprios interesses? (Verhaegen, 1979, p.184)*

Para enfrentar o efeito combinado destes factores complementares, Verhaegen, seguindo a teologia da libertação de G. Gutierrezs, propôs

três géneros de discurso teológico: uma teologia da modernidade que irá associar a pesquisa da justiça social com a promoção de "razão, ciência e progresso"; uma teologia de caridade que abordará a questão das desigualdades sociais e da pobreza e oferecerá soluções morais radicalmente novas; e, por fim, uma teologia do desenvolvimento que irá redefinir as modalidades de desenvolvimento em termos de interesses locais (1979, pp.188-189). Verhaegen concluiu que

> *a nova teologia africana será marcada por três características: será contextual, por outras palavras, resultante da vida e cultura do povo africano; será uma teologia da libertação, porque a opressão não se encontra apenas na opressão cultural, mas também nas estruturas políticas e económicas; deverá reconhecer o lugar das mulheres como uma parte vital na luta pela libertação e na luta contra todas as formas de sexismo na sociedade e na igreja. (Verhaegen, 1979, p.19)*

Durante os anos seguintes, os eventos e a investigação confirmaram a análise de Verhaegen. A filosofia do *Bulletin of African Theology* (um jornal ecuménico para a Associação de Teólogos Africanos) incentiva a tomada de posições como as expostas no texto de Verhaegen de 1979. É importante observar uma preocupação colectiva com a alteridade em questões culturais e espirituais e a integração implícita da "razão marxista" numa perspectiva idealista em questões espirituais, económicas e sociais. Assim, o idealismo de Griaule e Tempels ainda existe, embora de uma forma diferente e discreta. Contudo, é vasto e eficaz ao ponto de nos perguntarmos se, em países com uma elevada percentagem de cristãos, como os Camarões e o Zaire, não é uma corrente ideológica determinante, pelo menos a curto prazo (ver, por exemplo, Ela, 1985).

Quanto ao segundo ponto do meu ligeiro desacordo com a análise de Copans, diz respeito à importância da sociologia na reconversão do africanismo na década de 1950. Comecemos por notar que a crise na área não foi original nem única. Significou um mal-estar generalizado no debate que opôs Sartre e Lévi-Strauss relativamente à história como uma totalidade dialéctica, à universalidade das categorias de raciocínio e ao significado do sujeito (por exemplo, Lévi-Strauss, 1962). Os conceitos de *modelo e de estrutura* invadiram progressivamente toda a área das ciências sociais e humanas, postulando uma descontinuidade epistemológica com práticas tradicionais e uma nova compreensão do objecto da pesquisa científica bem como o que o seu discurso revelou. A teoria de produção científica (1965) de L. Althusser resume esta consciência. Ao comentar a tensão existente entre sociologia e história, F. Braudel poderia escrever:

O vocabulário é o mesmo ou está a tornar-se o mesmo, porque a problemática se torna cada vez mais a mesma, sob o título conveniente das duas palavras actualmente dominantes, modelo e estrutura... De facto, a todo o custo, a ciência social deve construir um modelo, uma explicação geral e particular da vida social, substituir a realidade empírica desconcertante, produzir uma imagem mais clara e mais susceptível de aplicação científica. (Braudel, 1980, pp.73-74)

Assim, no centro das ciências humanas e sociais, afirmou-se um desejo de, através de uma forma radical, interrogar o espaço de conhecimento e a fundamentação dos discursos que o expressam. A crítica da sociologia e da história de Lévi-Strauss como duas dimensões da mesma forma, que no seu modo de ser bem como no seu objectivo e na sua meta não é assim tão diferente do projecto antropológico sobre "primitivos", comprova de forma convincente a importância de novas determinações epistemológicas (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1963, 1968). Seguindo a linha de raciocínio de Lévi-Strauss, podemos observar que a história, enquanto história do Mesmo, e os seus privilégios, são contestados. P. Veyne foi mais longe, sujeitando o ser da história a uma avaliação e demonstrando que "a história não existe" (1984, pp.15-30). Por outro lado, ele não consagra a sociologia. Em nome de identidades individuais e colectivas com as suas diferenças e semelhanças, Veyne questionou o domínio das representações sociológicas e a validade do seu discurso: "A Sociologia ainda se encontra numa fase pré-Tucídides. Tratando-se de história, não pode ir mais além do provável, do susceptível" (1984, p.279). Segundo Comte a "sociologia era uma ciência *da* história 'como um todo', uma ciência da história; destinava-se a estabelecer as leis da história, como a "lei dos três estados', que é a descrição do movimento da história tido como um todo. Mas essa ciência da história revelou-se impossível (1984, p.268). Consequentemente, a sociologia já não possui um objecto, sobretudo quando se afirma como autónoma da história.

Na minha opinião, é sob este sinal paradoxal de uma história estimulada que os novos horizontes se abriram aos estudos africanos e são responsáveis pelas tensões actuais ou potenciais. As iniciativas de M. Herskovits na antropologia, de G. Balandier na sociologia, de J. Vansina na história, da procura de J. Coleman dos paradigmas gerais em ciência política, são contemporâneos desta consciência crítica que garante uma nova tese que nega globalmente a pertinência da figura invertida do Mesmo. De forma mais concreta, estes impõem no campo dos estudos africanos a rejeição das tabelas que conduzem às patologias das sociedades e, depois de Tempels e Griaule, as que postulam e classificam as patologias das crenças. O projecto africano da sucessão também designa a mesma configuração como o seu local de criatividade. Com

efeito, nos inícios da década de 1960, o académico sucedeu ao antropólogo, o teólogo "nativo" substituiu o missionário e o político ocupou o lugar do comissário colonial. Todos eles encontram razões para as suas vocações na dialéctica do Mesmo e do Outro. É estranho e significativo que tendam a racionalizar as suas missões em termos de um encontro entre a relação narcisística com o ego e a relação dual com o Outro (ver, por exemplo, Nkrumah, 1957; Senghor, 1962). Assim exegeses ou comentários sobre uma racionalidade local acabada de descobrir aparecem como *Gestalteneinheit*; ou seja, uma linguagem auto-suficiente, responsável pela sua economia do ser e definindo-se como uma cultura histórica, torna-se a estrutura da cooperação social que une as pessoas pela tolerância, tornando os eventos inteligíveis e significantes e controlando o ritmo da sua própria mudança (ver, por exemplo, Abraham, 1966, pp.26-29).

Neste sentido, o novo conhecimento e os seus símbolos não destroem completamente a relevância da biblioteca colonial nem o idealismo dos defensores da alteridade. Originou novos padrões para a colectivização e democratização da razão histórica e reformulou questões residuais relacionadas com o poder ideológico e a ortodoxia científica. A sua melhor ilustração, e talvez excessiva, é a africanização do difusionismo renovado por Cheikh Anta Diop (por exemplo, 1954, 1960a, 1981).

Três iniciativas principais combinaram-se para recapturar toda a experiência africana e testemunhar a sua realidade: a integração das fontes islâmicas e criações na "biblioteca acabada de expandir", a constituição de um corpus de textos tradicionais e uma renovação da crítica da autoridade antropológica.

Toda a concepção da história africana teve de ser redefinida com base nas contribuições islâmicas (Ki-Zerbo, 1972), que afectam a *doutrina* histórica clássica ao mencionarem novas testemunhas e documentos. As narrativas islâmicas entram na *episteme*. Alguns enigmas africanos são agora analisados com a ajuda de comentários e descrições de Ibn Hawkal (século X), El Bekri (século XI), Idrisi (século XII) e Ibn Batuta, Ibn Khaldoun e Maqrizi (século XIV). O fenómeno socio-histórico do "Islão Negro", estudado por V. Monteil (1980), é um conceito fulcral para alguns períodos importantes da história e os *tarikhs*, ou crónicas, tornaram-se fontes valiosas. As fontes islâmicas sempre constituíram dimensões importantes para a investigação e invenção dos paradigmas africanos (ver, por exemplo, Blyden, 1967). A cultura islâmica contribuiu fortemente para a paixão da alteridade, sobretudo na África Ocidental, onde ainda expõe esquemas e lições sobre a harmonia social e a sua filosofia (por exemplo, Ba, 1972; Hama, 1969; 1972; Kane, 1961). Mas, em geral, o discurso islâmico foi até à década de 1960 uma interferência

ideológica no seio do ktèma es aei concretizado pela biblioteca colonial como, por exemplo, representado *ad absurdum* pela vida e paixão de Tierno Bokar (Ba & Cardaire, 1957; Brenner, 1984).

A constituição de um corpus de textos tradicionais africanos é inegavelmente uma das conquistas no campo. A colecção mais impressionante continua a ser a série de Classiques Africains, criada por E. de Dampierre, em Paris, segundo o modelo dos clássicos gregos e latinos de *La Collection Budé*. É de referir que desde os primeiros anos deste século os folcloristas publicam traduções de narrativas tradicionais sob o nome de "literatura oral" (ver Scheub, 1971, 1977). Durante anos estas colecções serviram como memórias reconhecidas de experiências pré-civilizadas ou marginais. A *African Genesis* (1937), de Frobenius, por exemplo, contribuiu para uma curiosidade científica ao transferir narrativas do seu contexto e língua originais para uma língua europeia e enquadramento conceptual. Tornam-se depois fórmulas de uma tese difusionista. No conjunto, até à década de 1950, a maioria dos trabalhos publicados baseava-se numa transferência semelhante. As narrativas eram submetidas para uma ordem teórica e em vez de serem responsáveis por elas próprias e pelo seu significado, eram sobretudo usadas como ferramentas para ilustrar grandes teorias relativas à evolução e transformações dos géneros literários. O projecto de Kagame, no sentido de promover uma leitura indígena das narrativas tradicionais tem sido – apesar da sua fraqueza interna – uma das abordagens mais sérias e menos expansivas dos géneros africanos. Ao disponibilizar alguns textos básicos pertinentes para a hipótese da ontologia Bantu, o académico belga, J. A. Theuws (1954, 1983), faz um contributo semelhante. As narrativas apresentadas com a sua linguagem e autenticidade tornam-se textos de pessoas reais e não meramente os resultados de manipulações teóricas.

Esta nova perspectiva tem vindo a reorganizar a área há já alguns anos. A autoridade de leitura e classificação de géneros, textos e literaturas a partir de algum tipo de posição divina, que não exige um conhecimento de um contexto social específico, a sua cultura e língua, está a ser progressivamente substituída por perguntas concretas, suportadas pela autoridade contextual e pela necessidade de associar narrativas às suas condições culturais e intelectuais de possibilidade. A título de exemplo, voltamo-nos naturalmente para a magnífica colecção de *Classiques Africains* publicados em primeiro lugar por Julliard e depois por A. Colin sob a direcção de E. de Dampierre. Recentemente, K. Anyidoho pesquisou a geografia do campo (1985), H. Scheub avaliou o "estado da arte" (1985) e S. Arnold descreveu os aspectos em mudança dos estudos literários africanos (1985). Ao examinar estes artigos, encontramos uma mensagem nova e clara: os estudos de literatura africana

interessam-se pelo conhecimento e cada texto é digno de ser considerado literatura.

Este compromisso é em si mesmo um problema, na medida em que reivindica aplicar-se a todas as narrativas, sejam elas em línguas africanas ou europeias. Diversos textos produzidos com objectivos distintos e em diferentes áreas encontram-se agrupados como material de uma disciplina. À mercê de paradigmas e tabelas científicas, tornam-se quase memórias idênticas, reflectindo da mesma forma relações sociais africanas de produção, sinais ideológicos e geografias culturais. As histórias intelectuais mesclam-se com etnografias, trabalhos imaginativos em inglês ou francês com "narrativas orais". A dicotomia uniforme do moderno versus tradicional estrutura os valores concorrentes e os méritos dos textos. O que este tipo de crítica literária faz à experiência real e ao significado que o texto expressou no seu contexto cultural original não parece interessar à maioria dos alunos de literatura africana.

De uma antropologia que se redefine a si própria surgem novas possibilidades e questões. L. de Heusch trouxe o estruturalismo para os estudos africanos, redescobriu os *mythemes* universais de Frazer e enfrentou a questão do ser do Análogo.

> *Frazer... curiosamente esqueceu-se de referir que o drama da Paixão, representado nos altares cristãos, é um tema universal. A grandeza do cristianismo reside em saber como apresentar o assassínio político perpetrado na Judeia pelo colonizador romano, como o derradeiro sacrifício e em ter tentado construir neste esquema – às custas de uma ilusão metafísica – uma sociedade de paz e irmandade. Essa mensagem nunca poderá ser esquecida. Porém, a voz suave de um homem cego, que não teria sido ouvido fora do país dos Dogon, se Griaule não tivesse estado tão atento, também merece ser considerado como uma profissão de fé sacrificial, baseada na esperança de um mundo mais humano, mais equilibrado... o sacrifício circula por "um mundo", destinado a todos, afirma o velho Ogotemmêli. (Heusch, 1985, p.206)*

Os discípulos de Ricoeur e Gadamer também propõem formas de conciliar uma consciência crítica com a autoridade de textos culturais regionais, como no caso do estudo Bellman sobre o símbolo das metáforas no ritual *Poro* (1984) ou a filosofia do pecado de Tshiamalenga na tradição Luba (1974), bem como a sua análise linguística e antropológica da visão *ntu* do ser humano (1973). A semiologia, enquanto ferramenta intelectual para analisar os sinais sociais, e a hermenêutica, como meio e método de ler e interpretar estes sinais sociais, podem indicar uma direcção futura para os Estudos Africanos. Estes abordam uma questão aparentemente simples: como podemos revelar e descrever a experiência

africana? É apenas uma questão da associação metodológica de conceitos, que quando bem aplicados revelam uma realidade empírica ou é um problema relacionado com os princípios explicativos dos modelos científicos e filosóficos?

O principal problema relativo à existência do discurso africano continua a ser um problema dos métodos de transferência e da sua integração cultural em África. No entanto, para lá desta questão reside outra: como podemos reconciliar as exigências de uma identidade e a credibilidade da afirmação do conhecimento com o processo de reestruturar e reassumir uma historicidade interrompida nas representações? Além disso, não poderíamos levantar a hipótese, apesar da inteligência dos discursos e da competência dos autores, de eles não revelarem necessariamente *la chose du texte*, que se encontra nas tradições africanas, insistente e discreto, determinando as tradições embora independente delas? O colonialismo e as suas armadilhas, sobretudo aplicado à antropologia e ao cristianismo, tentou silenciar isto. Os discursos africanos hoje, pela própria distância epistemológica que os torna possíveis, explícitos e credíveis como afirmações científicas ou filosóficas, poderão comentar em vez de revelar *la chose du texte*. Esta noção, que pertence à hermenêutica, e que de acordo com a afirmação de Ricoeur exige uma obediência ao texto para revelar o seu significado, poderia ser a chave para compreender a *gnosis* africana. Como uma responsabilidade africana, esta *gnosis* emergiu na preponderância gradual e progressiva da história e marcou todos os discursos da sucessão intelectual.

Na história, a ambição desta *gnosis* tem sido, desde a década de 1960, incorporada no trabalho de académicos como Ajayo, Ki-Zerbo, Obenga e outros. Estes trouxeram para o diálogo a autoridade de métodos históricos e formas de vida e sociedades que até à década de 1950 eram considerados como historicamente mudos. Contra as mitologias da antropologia, bem ou mal, a *crítica histórica* enfrentou ideologias da alteridade e combinou-as em sínteses que afirmavam representar o estímulo bem como a circulação diacrónica de uma história africana dinâmica. Com efeito, o projecto parece original; porém, pela noção de alteridade que é o seu lema, se desafia correctamente as bibliotecas coloniais, onde está a obediência ao texto? Além disso, a que texto é que obedece? As pressuposições e técnicas metodológicas determinam quer a sua origem epistemológica e os seus limites internos como discurso histórico? Estas são questões clássicas que se referem à distinção agora contestada entre os métodos da história e a sociologia-antropologia. Por outro lado, permitem que a culpa seja atribuída às afirmações mais férteis apenas quando estas são aparentemente usadas contra a tradição estabelecida. Wagner ofereceu-nos recentemente uma lição

útil ao observar que a "muito celebrada 'história ocidental' é de facto uma invenção colocada 'fora da consciência'". Ele também observa que 'o futuro da antropologia reside na sua capacidade de exorcizar a 'diferença' e torná-la consciente e explícita, tanto no que respeita ao seu sujeito como a si própria" (1981, p.158). Na mesma linha, Paul Ricoeur poderia afirmar que "a história do homem tornar-se-á progressivamente uma vasta explicação na qual cada civilização irá encontrar a sua percepção do mundo através do confronto com todas as outras" (1965, p.283).

Desde o seu início a história e a filosofia africanas têm tornado a diferença explícita, nem sempre de forma calculada nem para seu proveito, mas paradoxalmente (se tivermos em mente a proposta de Wagner), como o lado dinâmico da antropologia. Este lado testemunha a diferença explícita de uma configuração histórica ininterrupta na qual, como referiu uma vez Ajayi, a experiência colonial significa um breve parêntesis.

As evoluções que deram origem, na década de 1950, às contribuições da antropologia cultural americana, antropologia social britânica e antropologia marxista francesa estão enraizadas na história da disciplina e também se relacionaram com as mudanças que tinham ocorrido nas sociedades africanas e ocidentais, desde a década de 1920. Entre as mais importantes, como vimos, encontram-se o impacto dos movimentos anti-colonialistas e da crítica africana à antropologia. Surgiu um novo discurso que criticava não só o colonialismo, mas toda a cultura colonial dominante. Mas observemos dois problemas. Apesar do facto dos movimentos de libertação se oporem à antropologia como um factor estrutural de colonização, algumas políticas africanas pré e pós-independência parecem dependentes dos resultados da antropologia aplicada. Muitos líderes africanos, para legitimarem um processo político e estabelecerem o direito a diferenciarem-se dos colonizadores, aceitaram tais conceitos antropológicos coloniais como tribo, particularismo cultural, etc. Por outro lado, enquanto novas tendências politicamente liberais se desenvolviam rapidamente em antropologia, outros líderes africanos referiram-se a hipóteses precoces e controversas. O caso mais visível é o sistema de Senghor (1962), no qual as especulações do antropólogo dão origem à filosofia social ambígua de Nkrumah. No mesmo sentido, a negritude celebrou antropólogos que permitiram que os africanos enaltecessem a originalidade da sua cultura e algumas das tendências filosóficas actuais ainda se baseiam obviamente nas premissas da antropologia (N'daw, 1983). Mesmo no mundo árabe, a defesa de uma perspectiva cultural dinâmica depende fortemente de uma crítica preliminar de um orientalismo ocidental (ver, por exemplo, Laroui, 1967).

Os paradoxos revelam que lidamos com ideologia. O pensamento africano moderno, de alguma forma, parece ser basicamente um produto do ocidente. Além disso, uma vez que a maioria dos líderes e pensadores africanos recebeu uma educação ocidental, o seu conhecimento encontra-se na encruzilhada da filiação epistemológica ocidental e do etnocentrismo africano. Além do mais, muitos conceitos e categorias que sustentam este etnocentrismo são invenções do ocidente. Quando líderes proeminentes como Senghor ou Nyerere propõem a síntese do liberalismo e do socialismo, idealismo e materialismo, sabem que estão a transplantar o maniqueísmo intelectual ocidental.

O enquadramento conceptual do pensamento africano tem sido quer um espelho quer uma consequência da experiência da hegemonia europeia, ou seja, nos termos de Gramsci, "o domínio de um bloco social após outro, não apenas por meio da força ou da riqueza, mas pela autoridade social cuja sanção e expressão derradeira é uma supremacia cultural profunda". Estes sinais de uma contradição principal manifestam-se na lacuna crescente entre classes sociais e dentro de cada classe, do conflito entre aqueles que são africanos culturalmente ocidentalizados e os outros. Para compreender os factores estruturais responsáveis pela contradição, poderia ser útil analisar os efeitos dos níveis económicos bem como a arqueologia das ideologias culturais.

De todo o modo, no que respeita à *gnose* africana, parece que enquanto Tempels, Griaule, Kagame, Mulago, Lufuluabo e outros académicos concebiam lições a partir do legado de Schmidt e pensavam em implementar na teologia bem como na filosofia e história novas políticas de investigação da cultura africana, o legado de Malinowski foi questionado *in toto*. Só a partir da década de 1970 é que o legado de Schmidt foi questionado de um ponto de vista estritamente filosófico através da crítica de Tempels e Kagame. A partir de então surgiram dois métodos: um direccionado para uma prática crítica de ciências sociais e humanas; outro, invertendo *Einfühlung* num método de olhar para si, preocupado com técnicas rigorosas de converter os contributos de Schmidt, Griaule, Tempels e Kagame em práticas estritamente hermenêuticas ou antropológicas definidas por pensadores como Gadamer, Ricoeur e Lévi-Strauss.

Hoje, as revistas de filosofia e sociologia e os departamentos universitários tornaram-se o local não apenas para exercícios académicos, mas também para questionar o significado do poder político e interrogar todos os sistemas de poder-conhecimento. No ano académico 1968-1969, o humanista Senghor encerrou a Universidade de Dakar para silenciar este questionamento. Mobutu, no Zaire, em 1971, deslocou o Departamento de Filosofia e a Faculdade de Letras para dois quilómetros da

capital. Ahijo, nos Camarões, e Houphouët-Boigny, na Costa do Marfim, consideravam-se magnânimos por permitirem a existência de departamentos de filosofia, história e sociologia aos quais se opunham. Kenyatta, do Quénia, sentia o mesmo e o seu sucessor encerrou a Universidade do Quénia aquando do primeiro distúrbio social que desafiou o seu poder político. Estes exemplos levantam uma questão: onde situamos a filosofia e as ciências sociais em África, se, como um conjunto de conhecimento e como a prática de disciplinas essencialmente críticas, parecem ser marginais na estrutura do poder?

A *gnose* é, por definição, uma espécie de conhecimento secreto. As mudanças de motivos, a sucessão de teses sobre os fundamentos e as diferenças de escala nas interpretações que tentei revelar sobre a *gnose* africana testemunham o vigor de um conhecimento que é, por vezes, africano por virtude dos seus autores e promotores, mas que se estende a um território epistemológico ocidental. A tarefa executada até ao momento é decerto impressionante. Por um lado, perguntamo-nos se os discursos da *gnose* africana não obscurecem uma realidade fundamental, a sua própria *chose du texte*, o discurso primordial africano na sua variedade e multiplicidade. Não será esta realidade distorcida na expressão das modalidades africanas em línguas não africanas? Não será invertida, modificada pelas categorias antropológicas e filosóficas usadas por especialistas dos discursos dominantes? Será que a questão de como se relaciona de uma forma mais fiel com *la chose du texte* sugere outra mudança epistemológica? Será possível que considerar esta mudança fora do próprio campo epistemológico torna a minha questão possível e admissível?

A única resposta que nos pode trazer de volta à realidade consideraria a condição da existência da *gnose* africana e do seu melhor sinal, a antropologia, como um desafio e uma promessa. Talvez esta *gnose* faça sentido se for vista como um resultado de dois processos: primeiro, uma reavaliação permanente dos limites da antropologia como conhecimento para a transformar numa *antropou-logos* mais credível, que é o discurso sobre o ser humano; e, em segundo, uma análise da sua própria historicidade. O que esta *gnose* confirma é, assim, para além da sua vontade de poder e do aparelho conceptual, uma questão dramática, mas comum, sobre a sua própria existência: o que é e como pode permanecer uma questão pertinente?

Conclusão

A Geografia de um Discurso

No que respeita aos historiadores,
devemos traçar uma distinção,
dado que muitos deles compuseram trabalhos no Egipto e na Etiópia,
alguns deram crédito a falsos relatos
e outros inventaram muitos contos para deleite dos seus leitores e, por isso,
podem ser justamente alvo de desconfiança.

Diodoro de Sicília

A *gnose* africana, ou seja, o discurso científico e ideológico em África, levanta duas questões principais. A primeira diz respeito ao problema das racionalidades regionais, que nas suas melhores expressões, a antropologia e o estruturalismo marxista, preconiza de facto a tese de uma lógica original ou pensamento trans-histórico. Esta racionalidade fundamental deveria ser compreendida como um estado da história e uma permanência trans-histórica uma vez que não pode ser concebida como parte da história. Quanto a isto, Godelier pensa que Lévi-Strauss e Marx estariam de acordo:

> *Para Lévi-Strauss: "Toda a vida social, mesmo a elementar, pressupõe uma actividade intelectual no homem cujas propriedades formais, consequentemente, não podem reflectir uma organização concreta da sociedade." Para Marx: "Uma vez que o próprio processo de pensamento advém das condições, é em si um processo natural, o pensamento que realmente compreende deve ser sempre o mesmo e só pode variar gradualmente de acordo com a maturidade do desenvolvimento, incluindo o do órgão através do qual o pensamento ocorre. Tudo o resto é verborreia." (Godelier, 1977, p.215)*

A segunda questão diz respeito ao conceito de história, que numa primeira definição aproximada poderia ser descrita como um esforço intelectual de ordenação cronológica das actividades humanas e dos acontecimentos sociais. As investigações especializadas levantaram, com efeito, questões importantes, pelo que referir-me-ei apenas a duas

que confrontam directamente os discursos da *gnose* africana. Uma é o axioma de que a história reflecte ou deve traduzir a dinâmica das necessidades humanas ao longo do tempo. Assim, uma história particular poderia ser vista como um paradigma retórico, dando expressão à realidade da conjunção de tais variáveis, como pensamento, espaço e tipo de ser humano. Partindo deste axioma, uma conclusão, que de facto é simplesmente uma hipótese, poderia ser interpretada por José Ortega y Gasset: "Cada espaço geográfico, na medida em que é um espaço para uma eventual história, é...uma função com muitas variáveis." (Ortega y Gasset, 1973, p.271). Um grande número de teóricos concordaria com Ortega y Gasset quando este afirma que "a história da razão é a história das fases através das quais a domesticação da nossa imaginação decorreu. Não existe outra forma para além de compreender como a purificação da mente humana continuou a produzir-se" (Ortega y Gasset, 1973, p.272). Embora o senso comum indique um paradoxo – o próprio conceito de história não é transparente. Contra as certezas dogmáticas dos historiadores tradicionais, aceitaríamos então repensar o conceito de história e enfrentar o desafio apresentado pela francesa Ecole des Annales. E. Braudel propôs claramente os requisitos básicos do problema:

> *A história existe a diferentes níveis, iria mesmo ao ponto de dizer a três níveis, embora esteja a simplificar demasiado as coisas. Existem dez, uma centena de níveis a examinar, dez, uma centena de diferentes períodos de tempo. Superficialmente, a história dos eventos funciona a curto prazo: é uma espécie de micro-história. Aproximadamente a meio, uma história de conjunturas segue um ritmo mais amplo e lento...E além do "récitatif" da conjuntura, a história estrutural ou a história da "longe durée", questiona séculos completos de uma vez. Funciona ao longo da fronteira entre móvel e imóvel, e por causa da estabilidade duradoura dos seus valores, parece imutável quando comparada com todas as histórias que fluem e se desenvolvem de forma mais rápida e que na análise final gravitam em torno dela. (Braudel, 1980, p.74)*

O problema de uma história que pode ser pensada como uma pergunta ou, dizendo-o de forma mais optimista, como um projecto, é assim directamente associado ao sujeito e ao objecto da história. A história é um discurso do conhecimento e um discurso do poder. Recorrendo à linguagem de Foucault, a história, tal como toda a ciência humana, tem o "projecto de conduzir a consciência do homem à sua condição real, de restituí-la aos conteúdos e formas que lhe conferiram a existência e que nos iludiram nela" (1973, p.364).

Façamos uma pausa para clarificar as dificuldades originadas por estas duas questões principais sobre a *gnose* africana. Em primeiro lugar,

existe a tese de um pensamento trans-histórico que constitui um desafio de todas as determinações externas, incluindo a histórica. Com efeito, nas opiniões de Marx e Lévi-Strauss, o pensamento não possui história e só a poderia ter, se esta estivesse integrada na história da matéria. Em segundo, a tese da história como uma dinâmica de variáveis (Ortega y Gasset) ou como um modelo teórico que combina um ritmo diacrónico com diversos níveis (Braudel), pressupõe explícita ou implicitamente o pensamento como um factor crucial na evolução das culturas, compreendida como diferentes caracteres históricos. Para perceber a eventual importância das iniciativas do pensamento crítico, temos apenas de nos referir aos três critérios que de acordo com Braudel (1980, pp.202-5) se devem reter para "uma boa definição" da civilização. São estes: uma área cultural ou local, com as suas características e a sua coerência particular, o empréstimo de produtos culturais como um sinal de trocas positivas ou tráfego que nunca pára, e, finalmente, recusas, o oposto de difusão, na qual "cada civilização faz a sua escolha decisiva através da qual se declara e revela" (Braudel, 1980, p.203).

Embora as duas teses não sejam necessariamente contraditórias (Braudel afirma que ele permanece "lado a lado com Claude Lévi-Strauss" [1980, p.205]), a sua presença na *gnose* africana divide a geografia deste discurso em dois espaços opostos. De um lado, discursos orientados sincronicamente, normalmente antropológicos, afirmam revelar a organização de uma economia cultural e da sua racionalidade regional; do outro, discursos motivados diacronicamente, como a história marxista e as ideologias políticas, apresentam tabelas para interpretar e agir sobre as descontinuidades dialécticas dos sistemas sociais. Esta distinção faz justiça a uma dicotomia controversa, contudo universal e dogmaticamente aceite, que distingue a tradição e a modernidade na *gnose* africana. O significado desta separação em termos de pertinência e validade científica pode ser avaliado com base num simples exemplo. Suponhamos que um cientista social decide interpretar a cultura francesa actual, formulando e determinando os sinais de uma tradição que usa apenas uma fonte. Ele usa a análise de J. Favret-Saada dos casos de bruxaria e posse numa subcultura rural (Favret-Saada, 1977) e opõe-nos aos sinais de um sistema de modernidade, tais como os estudados por M. Duverger em ciência política e M. Crozier em Sociologia. Ninguém levaria a sério tal fábula. Com efeito, estão em jogo grandes questões: como serão estes dois espaços dissociados e com base em que critérios? Em que sentido denominada organização tradicional se define assim como um campo autónomo fora da modernidade e vice-versa? Em que modo de ser os conceitos de tradição e modernidade são expressos e formulados dentro de uma zona cultural?

Poderia argumentar-se que na *gnose* africana a antropologia, daí a noção de uma tradição "nativa", precedeu o conjunto de discursos orientados diacronicamente pertencentes a relações sociais de produção, organização de poder e ideologias. Consequentemente, não deveríamos esquecer os procedimentos através dos quais estes discursos foram criados e que articularam a cultura que os alunos contemporâneos podem questionar do ponto de vista da sua modernidade. Porém, tal raciocínio não me convence. Na minha opinião, não justifica a oposição estática binária entre tradição e modernidade, pois tradição (*traditio*) significa descontinuidades através de uma continuidade dinâmica e possível conversão de *tradita* (legados). Como tal, faz parte de um momento histórico. As narrativas de J. F. Romano e de G. Gavazzi, por exemplo, não oferecem uma totalidade fechada do Congo do século XVII, mas antes, sistemas actuais de costumes locais, sinais socioculturais que eles acreditam que o Cristianismo poderia tornar melhores.

É a *episteme* do século XIX e início do século XX que inventa o conceito de tradição estática e pré-histórica. Os relatos dos viajantes localizam as culturas africanas como "seres próprios" inerentemente incapazes de viver como "seres próprios". Teóricos como Spencer e Lévy-Bruhl interpretaram e classificaram estas monstruosidades como existindo no início da história e da consciência. O funcionalismo, através das análises da alteridade primitiva, ofereceu a credibilidade científica ao conceito de desvio histórico entre civilizações pré-históricas e o paradigma ocidental da história.

Deixem-me esclarecer duas importantes afirmações epistemológicas. Em primeiro lugar, exactamente no centro da ambição europeia, no século XIX, para interpretar e classificar as culturas humanas de acordo com uma escala, encaramos a história como uma vocação abstracta e teórica, que se refere a diversas conquistas. Usando os conceitos de E. de Saussure, é, estritamente falando, uma espécie de *langue* cujo significado e poder são oferecidos e actualizados em *paroles* como características biológicas de seres, evolução e organização da língua, estruturas económicas de formação social, estruturação de crenças religiosas e práticas. Estas *paroles* estão ligadas à relação de necessidade das mentes das pessoas e, por extensão, à sua cultura como um todo. A história não é aqui um conceito neutro. É uma *langue* normativa, um ser, que socializa o *cogito* e todas as suas duplicações metafóricas. Agrupa todas as *paroles* culturais. Como tal, identifica com o seu local ou cultura, reflecte e expressa-se, como uma normativa *em si e para si*. Visualiza adequadamente o sonho hegeliano. Neste sentido, e apenas neste, os colonizadores belgas e franceses não estavam errados quando, após a famosa dicotomia de Lévy-Bruhl, costumavam postular uma distinção

clara entre pré-logismo e cartesianismo, primitivismo e civilização. Contudo, ambos foram pouco críticos e *naïve* ao não perceberem que tal separação era apenas uma transposição pobre de uma recusa em encontrar e pensar no implícito, não no pensado, a Arte de estarem doentes, negada na sua própria experiência cultural pela soberania de uma história que foi uma socialização mistificadora do *cogito*. Foucault está perfeitamente correcto ao observar que "o cogito moderno não reduz toda a essência das coisas ao pensamento, sem ramificar a existência do pensamento na rede inerte do que não pensa" (1973, p.324). Em suma, a descoberta do primitivismo era uma invenção ambígua de uma história incapaz de enfrentar o seu outro eu.

A minha segunda afirmação epistemológica advém do facto de correr o risco de estudar e avaliar a afirmação de Foucault, segundo o qual toda a história das ciências humanas a partir do século XIX pode ser retratada com base em três pares conceptuais: *função e norma, conflito e regra, significado e sistema.*

> *Estes modelos são emprestados dos domínios da biologia, economia e do estudo da língua. É na superfície projectada da biologia que o homem aparece como ser que possui funções, recebe estímulos (fisiológicos, mas também sociais, inter-humanos e culturais), reage a eles, adapta-se, evolui e submete-se às exigências de um contexto, aceita as modificações que impõe, procurando eliminar os desequilíbrios, agindo de acordo com métodos, tendo, em suma, condições de existência e a possibilidade de encontrar as normas médias do ajuste que lhe possibilitam realizar as suas funções. Na superfície projectada da economia, o homem aparece como tendo necessidades e desejos, procurando satisfazê-los, tendo, portanto, interesses, pretendendo lucros, opondo-se a outros homens; em suma, ele surge numa situação de conflito irredutível; ele evade-se a estes conflitos, escapa a eles ou consegue dominá-los, encontrar uma solução que irá – pelo menos num nível e durante um período de tempo – satisfazer as suas contradições; ele estabelece um conjunto de regras que são quer uma limitação do conflito quer um resultado do mesmo. Por fim, na superfície projectada da língua, o comportamento do homem parece uma tentativa de dizer algo; os seus mais pequenos gestos, mesmo os seus mecanismos involuntários e os seus fracassos, possuem um significado; e tudo o que organiza em seu torno através de objectos, ritos, costumes, discurso, todos os traços que ele deixa atrás dele, constituem um todo coerente e um sistema de sinais. Assim, estes três pares de função e norma, conflito e regra, significado e sistema cobrem completamente todo o domínio do que pode ser conhecido sobre o homem. (Foucault, 1973, p.357)*

Agora imaginemos uma visão panorâmica da *gnose* africana como uma configuração espacial. Da esquerda para a direita podemos seguir uma ordem cronológica e assim passar sucessivamente de discursos

sobre o primitivismo a comentários modernistas sobre a organização da produção e daqueles que se encontram no poder. O conjunto de textos do lado esquerdo expõe presumivelmente uma tradição; os do lado direito deveriam testemunhar rupturas, transformações e desafios propiciados pela eficácia do colonialismo. Entre ambos, observamos uma área intermédia confusa. Para alguns teóricos, é um espaço em branco puro que simboliza uma descontinuidade geológica e arqueológica entre tradição e modernidade. Para outros, este espaço intermédio é o local das expressões de aculturação aberrantes. De todo o modo, observamos que o conteúdo de discursos sobre tradição, ou seja, a alteridade como monstruosidade e *corpus mirabiliorium*, não mudou qualitativamente desde os primeiros relatos dos séculos XVI e XVII. Ao contrário das alegações dos manuais antropológicos, ainda podemos integrar dados e categorias da maioria dos estudos actuais na tabela proposta por Varenius no seu *Geographia Generalis* (1650) que propõe uma classificação baseada nas seguintes observações:

> *(1) A estatura dos Nativos, quanto à sua forma, cor, longevidade, original, carne e bebida, etc; (2) Os Comércios e Artes que empregam os habitantes; (3) As suas virtudes, vícios, aprendizagem, inteligência, etc.; (4) Os seus costumes no casamento, baptizados e enterros, etc.; (5) O seu discurso e língua; (6) O seu estado-governo; (7) A sua religião e igreja-governo; (8) As suas cidades e locais mais conhecidos; (9) As suas histórias memoráveis e (10) os homens e artífices famosos e invenções dos nativos de todos os países. (em Hodgen, 1971, p.168)*

O que torna os discursos dos séculos XIX e XX sobre a tradição pertinentes não é a sua sofisticação e denominada capacidade para discriminar as características culturais e organizar as taxonomias, mas o significado epistemológico dos seus modelos e o sistema de valores que estes modelos sugerem e manifestam. Tempels (1945) e Griaule (1948) não descobriram a racionalidade africana, antes redescreveram claramente com novas metáforas o que de acordo com Tylor, Durkheim e Lévy-Bruhl era um desvio patológico. A mudança nos modelos não torna a nova "invenção" necessariamente mais credível do que a primeira. Pressupõe sobretudo um sistema diferente de valores ao salientar a alteridade e qualificá-la a partir das suas normas localizadas, regras regionais e coerência. Assim, é responsável pelo que o tornou possível, uma pluralização das ciências sociais e humanas ocidentais.

Este processo e as suas contradições são provavelmente mais claras em discursos sobre modernidade, que operam explicita e implicitamente com base numa filosofia da história e estudam as organizações africanas através de metáforas como o hibridismo político,

esquizofrenia cultural, dualismo económico, referindo-se todas elas ao conceito de aculturação. O debate sobre esta questão foi exemplificado em *Muntu* (1961) por J. Jahn. Neste livro, Jahn baseia o seu argumento na afirmação de Friedell "a legenda não é uma das formas, mas antes a única forma, na qual podemos com imaginação observar e atenuar a história. Toda a história é uma saga e um mito e, como tal, o produto do estado dos nossos poderes intelectuais num dado momento: da nossa capacidade de compreensão, o vigor da nossa imaginação, o nosso sentimento de realidade". Jahn escreve que:

> *A África apresentada pelo etnólogo é uma lenda na qual costumávamos acreditar. A tradição africana conforme surge à luz da cultura neo-africana pode ser também uma lenda - mas é uma lenda em que a inteligência africana acredita. E tem todo o direito de declarar que os elementos do seu passado são autênticos, correctos e verdadeiros e eles acreditam que é assim. (Jahn, 1961, p.17)*

Coloquemos temporariamente de lado a plausibilidade da tese. O argumento insiste que as razões para ordenar uma lenda conforme foi explicada por Friedell, de acordo com o qual "cada idade tem uma imagem definida sobre todos os acontecimentos passados a que tem acesso, uma imagem peculiar para si" (Jahn, 1961, p.17). Isto parece esboçar um tipo de história de conveniência. No entanto, não postula *a priori* propensões como o único fundamento e a explicação de análises históricas nem rejeita métodos para verificar e validar as reconstruções históricas. Em vez disso, desafia os silenciosos, apesar do princípio de valorização comummente aceite que transmite géneros históricos à história humana e pretende explicar, a partir da verdade dos modelos de espaço enunciativo ocidental, a articulação da história como uma ordem absoluta do poder universal e conhecimento. Um exemplo adequado é a indignação de Weber sobre alguns manuais recentes: "A ideia de uma espécie de equidade na história que quereria - por fim! - oferecer aos Bantu e povos indígenas (americanos), tão absurdamente desprezados até agora, um local pelo menos tão importante como para os atenienses, é bastante *naïve*" (em Veyne, 1984, p.52). Paradoxalmente, contra o denominado ideal científico da actividade histórica que a fundamenta, a posição de Weber sublinha a pertinência da declaração de Jahn: a história é uma relação com os valores e fixa-se em mecanismos de valorização intelectual. Conforme referiu correctamente Veyne, "não preferimos os atenienses aos indígenas em nome de determinados valores estabelecidos; é o facto de os preferirmos que os transforma em valores; um gesto trágico de selecção injustificável serviria como uma base para cada visão da história possível" (1984, p.51)

É claro que enquanto postura polémica, a tese de Jahn é segura. Na sua ambição mais geral, postula dois tipos de dúvida: o primeiro, sobre a universalização das modalidades para decifrar e interpretar as transformações diacrónicas ocidentais; o segundo, sobre o princípio de transferência de categorias de um campo cultural de experiência humana para outro. Mais especificamente, o primeiro aplica-se à teoria da história de Jaspers, de acordo com a qual as virtudes de duas revoluções - a idade do pensamento reflectido entre 900 e 800 D.C. e a mais recente idade da ciência e da tecnologia - dotam a civilização ocidental de uma capacidade única para o desenvolvimento e extensão que só pode destruir todas as culturas não ocidentais. Jahn observa que Jaspers "não prevê para elas qualquer ajuste, mas apenas a sua extinção ou o destino de se tornar mera matéria-prima a ser processada pela civilização tecnológica" (1961, p.13). O segundo diz respeito à teoria funcional da mudança cultural de Malinowski, de acordo com a qual as culturas africanas mudam devido a pressões europeias e, incapazes de ultrapassar os efeitos de divisão da sua própria transformação, produzem monstruosidades culturais. Perante a avaliação de Jaspers, segundo o qual as culturas africanas se destinam a desmoronar, e a formulação de Malinowski de aberrações económicas e culturais, Jahn propõe uma alternativa: uma "neocultura" que combine o melhor da experiência europeia e africana.

> *O presente e o futuro... será determinado pela concepção das formas africanas inteligentes do passado africano. A cultura neo-africana surge como uma extensão ininterrupta, como a herdeira legítima da tradição. Só quando o homem se sente como o herdeiro e descendente do passado é que ele tem a força para começar. (Jahn, 1961, p.18)*

Agora é possível explicitar melhor a tensão que o argumento de Jahn representa. Por um lado, temos o conjunto das lendas constituídas pela biblioteca colonial e exemplificadas pelo antropólogo primitivista. É uma constelação na qual verificamos as diferenças das teorias que usam os paradigmas funcionais e as causas externas. Estas descrevem os desvios da normatividade de uma história ou de uma racionalidade. Por outro lado, existe o novo corpus aceite pela inteligência africana, como A. Césaire, J. B. Danquah, M. Deren, Cheikh A. Diop, A. Kagame, E. Mphahlele, J. H. Nketia, L. S. Senghor, etc. Embora incompleto e provavelmente uma lenda em si, o novo corpus deve reflectir a autoridade de sistemas de regras locais, significado e ordem. Não podemos compreender esta sucessão cronológica, sobretudo quando prestamos atenção à sua complexidade (de Durkheim a Cheikh Anta Diop, de Levy-Bruhl a Tempels e Griaule, de Frobenius a Nkrumah e Senghor),

como uma simples modificação nas estratégias de manipulação de conceitos e metáforas? Com efeito, as ordens e as tabelas de interpretação não podem e não conseguem mudar a realidade que afirmam traduzir. Porém, não é importante, uma vez que não podem nem conseguem mudar a questão mais importante, a realidade na tese de Jahn – a de inventar estas estratégias. As questões de Foucault sobre o reagrupamento de discursos na Europa do século XIX são aqui pertinentes:

> *Será a necessidade que os associa, os torna invisíveis, os chama para os seus locais correctos, um após outro, e torna-os soluções sucessivas para exactamente o mesmo problema? Ou a oportunidade encontra-se entre as ideias de diferentes origens, influências, descobertas, climas especulativos, modelos teóricos que a paciência e o génio de indivíduos organizam em todos mais ou menos bem constituídos? Ou poderemos encontrar uma regularidade entre eles e definir um sistema comum na sua formação? (Foucault, 1982, p.64)*

A coesão de novas estratégias surgiu num período bem definido entre a década de 1920 e 1950. A reconversão de modelos assegurou gradualmente novas metáforas que questionam as patologias presumivelmente funcionais da sociedade africana, os seus conflitos estruturais aberrantes e a denominada pobreza da sua história e o triunfo.

A título de exemplo, seguem-se os três principais tipos de teorias que analisei. (a) A escrita africana, na literatura e na política, propõe novos horizontes que salientam a alteridade do sujeito e a importância do local arqueológico. A negritude, a personalidade negra e os movimentos pan-africanos são as estratégias melhor conhecidas que postulam uma posição antropológica importante: ninguém se encontra no centro da experiência humana e não existe um humano que possa ser definido como o centro da criação. (b) A ortodoxia do funcionalismo é progressivamente dividida. Uma explicação reside nas contribuições da antropologia alemã, sobretudo na Escola Vienense difusionista de Schmidt que idealiza o conceito de *filosofia perene*. Isto dá um ímpeto à enunciação de Tempels da hipótese da ontologia Bantu. Ao mesmo tempo, pode associar-se à revelação de Griaule: a cosmologia Dogon justifica e explica os seus próprios procedimentos internos de interpretação do universo, de organização e representação do mundo e do seu passado. Nasceu uma "etnofilosofia". Mais tarde, na década de 1960, torna-se uma questão filosófica rigorosa (Hountondji, 1983), um desafio hermenêutico (Tshiamalenga, 1980) ou uma proposta para o repensar radical quer do conceito de revelação primitiva quer do fundamento da teologia cristã (Bimwenyi, 1981a; Eboussi-Boulaga, 1981; Nothomb, 1965). (c) É um lugar-comum afirmar que a antropologia, pela sua actividade de

descrever "organizações primitivas" e pelos seus programas ambíguos de controlo dos mesmos em nome do colonialismo, produziu a necessidade de um conhecimento profundo das dinâmicas sincrónicas, que só poderia conduzir ao conceito da história africana. A teoria da tradição oral, de J. Vansina, como um discurso histórico (1961) é apenas um momento, exemplar, mas apenas uma fase no processo de *reinvenção* do passado africano, uma necessidade desde a década de 1920. Toda a gente sabe que quando a tradição oral foi equiparada à respeitabilidade ambígua de um documento histórico, uma leitura crítica dos modelos europeus sobre o passado africano levou Cheikh Anta Diop e Ajayi a fazerem perguntas inquietantes sobre como uma história verdadeiramente africana é a história de África (Diop, 1954, 1960a; Ajayi, 1969).

A coesão destas diversas estratégias reside na forma como estas estabelecem um diálogo entre o passado e o presente. O que as distingue da literatura do século XIX são os seus modelos de produção de conhecimento. As estratégias primitivistas, conforme são ilustradas pelas sagas de viagens e pela biblioteca colonial, negam a possibilidade de uma racionalidade e história plurais; as teorias mais recentes impõem-nas e até se alongariam à compreensão das experiências marginalizadas na própria cultura ocidental. Por exemplo, em que base pode o desejo de conhecimento definir a divisão da razão e da loucura, da sexualidade normal e anormal, da consciência correcta e irregular? (ver, por exemplo, Foucault, 1961; 1975; 1976). Simplificando, as estratégias primitivistas operam através de oposições binárias no centro da história paradigmática, enquanto as teorias mais recentes supõem nos seus métodos uma incapacidade absoluta para definir, perante paradigmas funcionais, coisas como, entre outras, margens culturais, consciência mórbida, mentalidades primitivas, lendas insignificantes.

Torna-se evidente que para além da intensidade romântica da sua tese, no fundo Jahn tem razão. A história é uma lenda, uma invenção do presente. É quer uma memória quer uma reflexão do nosso presente. M. Bloch e F. Braudel afirmam exactamente a mesma coisa quando apresentam a história como uma *tentativa* de estabelecer uma relação entre um enquadramento, um modelo e os ritmos de múltiplos níveis do passado. O projecto da história de ir além da arbitrariedade fundamental do modelo significante e significado, para descreverem uma relação de necessidade entre a nossa compreensão e o passado depende de três sistemas. São eles: (a) a subjectividade do autor, que é tão evidente que P. Ricoeur propôs compreender a objectividade na história como um uso bom e crítico da subjectividade; (b) um conjunto de ferramentas, técnicas, tabelas teóricas e "bibliotecas" de eventos e respectiva interpretação; (c) e sobretudo,

mais importante, as condições epistemológicas que tornam o projecto concebível e possível.

As teorias do hibridismo cultural, esquizofrenia e outras doenças metafóricas (ver, por exemplo, Levine, 1986, pp.159-173) parecem, portanto, ser subprodutos de uma concepção normativa de história. Estas observam e comentam a positividade a partir da arrogância da dialéctica hegeliana e, assim, não conseguem analisar imagens concretas temporais e localizadas. Sabemos agora, graças a M. Mauss, G. Dumézil e Lévi-Strauss, que todas as imagens culturais determinam a sua própria especificidade em rupturas aparentemente regionais e continuidades, enquanto a alteridade da sua existência aparece como um evento dinâmico, sendo assim história. Todos os passados temporais expõem uma alteridade com a mesma qualidade ontológica do que a alteridade exibida pelos antropólogos, sejam eles primitivistas ou não. Isto implica desafios metodológicos. Os primeiros, conforme Lévi-Strauss, são a reconceptualização da complementaridade da história e da sociologia-antropologia (Lévi-Strauss, 1963). O segundo desafio, conforme Veyne (1984), reside em ultrapassar a restrição das unidades de tempo e espaço, prevendo uma mudança da história contínua ou regional para uma história comparativa ou geral. Já possuímos provas suficientes para perceber que a aculturação não é uma doença africana, mas o próprio carácter de todas as histórias. Perante as sequências, mutações e transformações que podemos ler, todas as histórias implementam uma dispersão da violência do Mesmo, que a partir das bases sólidas no presente, inventa, restaura ou confere significado ao Outro no passado ou a culturas sincrónicas geograficamente remotas.

Poderei afirmar que a análise marxista não atinge uma interacção positiva entre as formações regionais e a história geral ao ponto de conceitos como desvio histórico, esquizofrenia cultural ou aberração económica se tornarem pertinentes? Em primeiro lugar, note-se que a metodologia marxista opera a partir da pertinência considerada universal das suas pressuposições. O Marxismo é, e eu estou a caricaturar o pensamento de A. Koyre, uma ciência fundamental e absoluta no seu próprio direito intelectual. A variabilidade de todas as regionalidades arqueológicas é englobada na lógica do materialismo histórico e dialéctico, podendo localizar-se graças às regras desta tabela.

Os discursos africanistas marxistas são testemunhas disto. Permitam-me que dê dois exemplos: o primeiro, teórico, sobre a questão dos modos de produção e o seu subsequente conceito de articulação; o segundo, mais concreto, sobre como o discurso intelectual deveria descrever as contradições sociais e abraçar o destino do socialismo.

Os esquemas e as observações de Marx sobre os modos de produção pré-capitalistas promovidos por uma série de categorias relacionadas com a relação dominante de produção: Escravo, Alemão, Feudal, Asiático, etc. Nas exegeses marxistas, os modos de produção rapidamente se tornaram fases estruturais que reflectem a sucessão histórica de tipos de combinações de forças e relações de produção. Depois do debate criado pelos volumes do Centro de Estudos e Investigação Marxista (CERM) sobre os modos asiáticos de produção (1969, 1973), as análises marxistas reformularam o tempo histórico numa tabela perfeitamente evolucionista e funcional como uma sucessão quase mecânica de modos de produção determinados pelas forças produtivas e pela luta de classes. Paradoxalmente, esta concepção acompanha o argumento teórico relativo à pluralidade das experiências históricas. Postula quer uma crítica do conceito de uma história paradigmática quer o princípio da especificidade histórica (Jewsiewicki & Letourneau,1985, pp.4-5). Os modos pré-coloniais de produção são, de qualquer modo, previstos no início do cânone histórico e o argumento geral segue o percurso de sistemas de linhagem até modos de produção capitalistas. Organizados numa tabela (Coquery-Vidrovitch, 1985, pp.13-16), vemos de um lado os modos pré-capitalistas. Estes definem-se por dois factores principais: em primeiro lugar, num espaço onde a propriedade privada não existe, comprar e vender terra é uma impossibilidade e, em segundo, as relações de produção dependem de um sistema de relações de linhagem. Do outro lado vemos o modo capitalista, a força exterior dominante. Algures no meio encontram-se modos dependentes ou pré-capitalistas, normalmente conhecidos como capitalismos periféricos. O processo de transformação social é isomórfico, possuindo a sociedade a capacidade de inovar e de se ajustar ao capitalismo. A classificação de Jewsiewicki dos modelos dominantes que enfrentam o desafio representado por este processo e o seu significado, nomeadamente os tipos de modo de produção (por exemplo, Rey, 1966; Jewsiewicki & Letourneau, 1985), sobretudo os da sociedade dependente (por exemplo, Amin, 1964, 1965, 1967, 1969) e marginal (por exemplo, Meillassoux, 1975), levam-nos de volta à articulação problemática de oposições binárias: primitivismo versus civilização, tradição versus modernidade, modo de linhagem versus modo de produção capitalista, subdesenvolvimento versus desenvolvimento.

Poder-se-á argumentar que até os modelos materialistas tendem a reduzir a alteridade. O desconhecido é incorporado em metáforas, procedimentos padronizados inferem padrões e o seu significado relativo aos paradigmas marxistas. A magnífica "lição socialista" (1977) de John Saul a propósito da *History of Tanzania*, de I. Kimambo e A. Temu,

podem servir de exemplo. Da "abordagem demasiado directa 'sobre o próprio africano'", ele deduz quatro perigos fundamentais, são eles: (a) minimizar o "enquadramento imperialista global no âmbito do qual ocorrem as iniciativas africanas", que (b) "pode incentivar a imprecisão de distinções relevantes e diferenciações dentro da própria comunidade africana" (c) "com o resultado de o significado total e o significado das iniciativas africanas se perder e, além disso (d) as concretizações dos africanos... serem, portanto, sobrevalorizadas, às custas de uma discussão franca dos próprios desafios que restam (a concretização do socialismo e auto-suficiência e o cumprimento do potencial de produção do país)." Em suma, conforme afirma Saul:

> *A discussão (...) consiste no facto de as questões que subjazem ao volume de Kimambo Temu serem demasiado exclusivamente as que são relevantes para a perspectiva nacionalista sobre a história da Tanzânia, num momento em que é cada vez mais necessário uma perspectiva socialista e um conjunto de questões socialistas. (Saul, 1977, p.138)*

A língua de Saul é uma de ortodoxia universal e normativa. Não rejeita a necessidade de uma obediência aos acontecimentos e factos, mas insiste explicitamente no valor fulcral das necessidades socialistas. Não questiona a pertinência da história da Tanzânia como especificidade, mas indica que narrativas em seu redor se podem situar no âmbito da perspectiva socialista apenas em condições bem determinadas. O discurso de Saul testemunha o silêncio, contudo a soberania poderosa do Mesmo.

O discurso da ortodoxia reviu as suas categorias desde a política de *valorização* dos territórios coloniais, na década de 1920. No entanto, ainda detém as chaves das normas e regras, representando assim os sistemas africanos e as modalidades da sua adaptação à modernidade, conforme representação dos paradigmas capitalistas ou socialistas. Assim, a opinião de Saul faz parte de um processo epistemológico mais geral, que pertence a um conjunto de modelos que procura reflectir e explicar as dinâmicas históricas e estabelecer a validade de um método. Aqui se encontra outro exemplo que é também uma generalização. O discurso da economia política africana, com os seus conceitos e modelos sobre desvios diacrónicos e sincrónicos, dualismo económico, mecanismos de subdesenvolvimento, transferência de tecnologia, etc., comenta os dogmas hipotéticos de transição da tradição para a modernidade, usando termos semelhantes à oposição de Durkheim (1947) entre, por um lado, específico e anormal e, pelo outro, geral e normal.

A antropologia estruturalista, um discurso algo enigmático, parece transcender as representações contraditórias sobre a interacção entre

tradição e modernidade. Com raízes nos mesmos fundamentos epistemológicos que permitiram a reconversão da *gnose* africana, ergue-se acima dos modelos tipológicos de transformações históricas e define-se como uma reflexão e comentário sobre a trans-historicidade. Mais concretamente, apresenta uma evidência óbvia, nomeadamente que há algo mais a dizer sobre o ser humano para além do que as tautologias mecanizadas podem oferecer sobre a história do Mesmo. Em nome da explicação da realidade do destino humano, o discurso do Mesmo repete incessantemente as suas próprias fantasias e as incoerências de o definir como normativo.

> *A solidez do ego, a grande inquietação de toda a filosofia ocidental, não resiste à aplicação persistente do mesmo objecto, que acaba por impregnar-se completamente e embebê-lo com uma consciência empírica da sua própria fantasia. O único vestígio de realidade à qual ainda se atreve reivindicar é o da "singularidade", no sentido em que os astrónomos usam o termo: um ponto no espaço e um momento no tempo, relativo um ao outro, e no qual ocorreram, estão a ocorrer e irão ocorrer eventos cuja densidade... possibilita a sua definição aproximada, relembrando sempre, é claro, que este ponto nodal do passado, presente e eventos prováveis não existem como substratum, mas apenas no sentido em que os fenómenos estão a ocorrer aí ... (Lévi-Strauss, 1981, pp.625-626)*

Poderíamos ainda referir a forte crítica de Veyne à história do Mesmo que na realidade não existe, apesar das suas ambições (Veyne, 1984, pp.15-30). Mais importante, pelo menos na *gnose* africana encontram-se as implicações desta nova perspectiva: (a) uma interrogação sobre o sujeito do discurso; (b) a reavaliação do conceito de racionalidade do ponto de vista das propriedades intrínsecas de categorias que funcionam em textos regionais, mitos e interpretações; (c) uma reconceptualização do método científico e das relações que o "conhecimento científico" poderia ter com outras formas ou tipos de conhecimento: e (d) uma redefinição da liberdade humana. Não são questões pequenas e por causa da sua variedade e relevância, o estruturalismo, para usar uma expressão infeliz de M. P. Edmond, foi entendido como um processo de des-ocidentalizar o conhecimento científico (Edmond, 1965, pp.43-44).

Permitam-me que seja franco: mais de vinte anos de um estudo rigoroso sobre o estruturalismo convenceram-me de que embora haja um impressionante conjunto de análises excelentes e abrangentes sobre o estruturalismo, nas quais encontramos críticas estimulantes e profundas (por exemplo, Beidelman, 1966; Turner, 1969) bem como importantes desafios filosóficos (por exemplo, Ricoeur, 1969),

um grande número das críticas de Lévi-Strauss são consciente ou inconscientemente ideológicas, apresentando mesmo, diria, motivações racistas. Podem reduzir-se às duas questões que se seguem: Não será o estruturalismo uma iniciativa judaica contra as conquistas do ocidente cristão? E, conforme referiu um dos meus alunos europeus, esquecendo talvez a minha origem: "Lévi-Strauss presta-lhes demasiado respeito".

No que respeita à metodologia para descrever a dinâmica cultural africana, a difícil permuta que existe hoje em dia entre J. Vansina e L. de Heusch, T. Obenga e os seus adversários, P. Hountondji e os seus críticos, é um sinal da riqueza orgânica dos discursos que se centram na individualidade das normas, regras e sistemas. Estes discursos apontam o caminho perigoso do futuro. Por outro lado, indicam a validade delicada das pacientes traduções e interpretações das economias culturais regionais, como o trabalho de Lienhardt (1961), Buakasa (1973), Jackson (1982) e Izard (1985). Esta orientação revela-se de forma mais explícita na colecção de estudos especializados de Bird e Karp, *Explorations in African Systems of Thought* (1980), e no estudo de Beidelman sobre os modos de pensamento Kaguru (1986). O domínio de uma linguagem universal (*langage*) ou mega-racionalidade foi substituído pelo critério da autoridade experiencial que se "inventa" como tradução e exegese de línguas institucionais e bem delimitadas (*langues*) instituídas por desempenhos concretos (*paroles*). O que se obtém é, assim, uma crítica decisiva dos métodos tradicionais de correlacionar o Mesmo com o Outro. Nas palavras de B. Barnes, estas iniciativas que vêm de dentro indicam que "efectuar uma demarcação nos próprios termos dos actores é útil para fins explicativos. Tal demarcação faz parte da percepção que os actores têm da situação; e a acção é inteligível apenas como resposta a essa percepção... Por outro lado, efectuar uma demarcação através de padrões externos é inútil para fins explicativos..." (1974, p.100). É óbvio que tal método deveria definir-se como um sistema crítico para fazer declarações, que apenas parcialmente poderia descobrir os arquivos sociais e culturais de uma sociedade.

Então o que deveríamos fazer com o problema do pensamento trans-histórico? A partir das extremidades retóricas da história, surge um novo paradoxo: algo como a pura reflexão da consciência numa língua pura. Alarga e universaliza os arquivos regionais e fá-los entrar em contacto com a mente do analista, inventando assim de uma forma dinâmica quer a compreensão quer a história. É útil que "a história se afaste de nós no tempo e que nós nos afastemos dela em pensamento, para que ela cesse de ser interiorizável e perca a sua inteligibilidade, uma inteligibilidade falsa associada a uma interiorização temporária" (Lévi-Strauss, 1966, p.225). Isto não constitui a negação da verdade das

formas sociais, expressa e produzida pela dialéctica entre *Leben* (viver e partilhar com outros) e *Gemeinsamkeit* (uma comunidade generalizada). Pelo contrário, uma recapitulação permanente desta dialéctica deveria continuar como uma tarefa interminável de leitura, comentando sobre a produção permanente de lendas culturais e "*une parole pour-soi*".

Foucault disse uma vez que "a soberania do sujeito estava privada do direito exclusivo e instante ao discurso". Isso são boas notícias. Acredito que a geografia da *gnose* africana também salienta a paixão de um sujeito-objecto que recusa desaparecer. Ele ou ela passou da situação na qual ele ou ela era entendido/a como um simples objecto funcional à liberdade de pensar sobre si como ponto de partida de um discurso absoluto. Também se tornou óbvio, mesmo para este sujeito, que o espaço interrogado por uma série de investigações nos sistemas indígenas africanos de pensamento não está vazio.

Apêndice

Fontes Etíopes de Conhecimento

"Se a Abissínia tivesse sido uma colónia, por exemplo, o crente mais profundo na preservação da cultura nativa não teria preconizado a recreação da religião pré-cristã", escreveu L. P. Mair (Malinowski *et. al.*, 1938, p.4). Na Etiópia marxista, um académico canadiano, C. Sumner, deu um contributo importante para a investigação de uma nova perspectiva sobre a "filosofia africana". Ele pensa que "existe uma necessidade urgente que essa filosofia, ensinada na Etiópia a nível universitário, não seja inteiramente estranha, mas integre valores que se encontram em casa, no solo nativo fértil" (Sumner, 1974, p.3). Ele disponibilizou as seguintes fontes importantes.

(1) *The Book of the Wise Philosophers* é conhecido desde 1875 graças a H. Cornill (*Das Buch der Weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht*, Leipzig) e A. Dillmann (*Chrestomathia Aethiopica*, 1950, Berlim). É uma antologia de provérbios, a maioria atribuída a filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles e Galeno. "A maioria dos provérbios eram exortações e conselhos, muitas vezes transmitidos por um homem sábio a um discípulo ou ao seu filho" (Sumner, 1974, p.4). O texto usado é uma tradução Geez de um árabe original compilado entre 1510 e 1522 por Abba Mikael, um egípcio que falava árabe. É profundamente marcado por influências gregas e cristãs, conforme evidenciam as referências à vida de Sócrates e à filosofia platónica, bem como as citações de padres antigos da igreja como Gregory e Basil.

(2) *The Treatise of Zar'a Yacob and of Walda Heywat*. O corpus destes textos do século XVII foi instituído pela primeira vez em 1904, por E. Littman (Philosophia Abessini, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 18, (i): Paris). A edição de Sumner (1976, 1978) é a primeira versão inglesa completa (1976, pp.3-59). O trabalho compreende dois *hatätas*, meditações autobiográficas. O *Zär'a Yacob* (semente de Jacob) está dividido em vinte e cinco capítulos sobre a vida do autor, a eternidade de Deus, divisão entre crentes, o significado da fé e das orações, a lei de Deus e a lei do homem, leis de Moisés e meditação de Maomé, trabalho físico e espiritual, casamento e a natureza do conhecimento. Composto por trinta e cinco capítulos breves, o *Treatise of Walda*

Heywat (filho da vida) examina tópicos como a criação, conhecimento, fé, natureza da alma, lei e juízo, vida social, o uso do amor, virtues e fraquezas humanas, educação, tempo e cultura.

Na edição de 1904, Littmann observou o poder intelectual e a originalidade destes trabalhos.

> *Enquanto a grande parte da literatura etíope é traduzida a partir das línguas estrangeiras, estes dois livros escritos por abissínios estão imbuidos pelo seu próprio carácter nativo... No entanto, diria que estas flores não poderiam crescer apenas no solo etíope, se não fossem irrigadas por águas externas.* (Citado em Sumner, 1976, p.63)

Em 1916, Carlo Conti Rossini avançou a hipótese de os tratados serem de origem europeia e sugeriu que o autor poderia ter sido Giusto D'Urbino, um missionário italiano. Eventualmente, os dois hatätas acabaram por ser considerados trabalhos italianos do século XIX. Sumner trabalhou para provar o contrário e para restabelecer a origem etíope dos textos (Sumner, 1976, pp.250-275). No entanto, na sua extensa análise, Sumner compara Zär-a Yacob a Mani, Luther, Herbert of Cherbury, René Descartes e Jean-Jacques Rousseau (1978, pp.65-73). Ele pensa que "muitas ideias tratadas no *Hatäta* são semelhantes a, e nalguns casos idênticas a, *Tractatus de Veritate and the Discours sur la methode*. Mas a convergência não se aplicaria para além do nível lógico de uma abordagem racionalista comum e de investigações epistemológicas" (1978, p.61).

(3) *The Life and Maxims of Skandes* é uma versão etíope do conhecido texto de Secundus, cujas raízes remontam aos primeiros séculos do Império Romano. Sobreviveu a duas linhagens: ocidental (grega e latina) e oriental (siríacos, árabe e etíope). Sumner reproduz a edição criada por Bachmann: *Das Leben and die Sentenzen des Philosophen Secundus das Schweigsamen* (1887, Halle). Esta versão de Geez pertence ao período literário entre 1434 e 1468 e é a tradução de um texto árabe anterior. O tema do livro é uma questão: qual é a relação entre a vontade de uma mulher e as suas tendências instintivas? É também um comentário sobre a máxima chocante que todas as mulheres são prostitutas. De acordo com Sumner, a versão etíope é, do ponto de vista literário, original. "O tradutor parte muitas vezes do original árabe. Ele subtrai e adiciona" (1981, p.37).

À data da publicação do nosso livro (1988, edição original), Sumner encontrava-se a preparar dois outros volumes para publicação: *The Fisalgwos e Basic Ethiopian Philosophical* Texts. Saudando a publicação de *The Book of the Wise Philosophers*, L. Nusco, posteriormente da Haile Selassie I University, observou que o livro "não é um trabalho de filosofia no sentido técnico da palavra", acrescentando que "tal classificação

causaria a indignação de todos os filósofos profissionais" (Sumner, 1974). Nesta avaliação de 1976, do Seminário sobre filosofia africana em Addis Ababa, Van Parys questionou se estes tratados são mesmo etíopes, uma vez que pelo menos o primeiro e o terceiro são traduções. A sua resposta é prudente: são de origem e criatividade etíope, mas à excepção do segundo, não são verdadeiramente críticos. "É nas comparações entre árabes e gregos, por um lado, e etíopes, por outro, que se encontra a originalidade etíope. No entanto, nenhum destes trabalhos mostra o espírito crítico que caracteriza o pensamento moderno" (Van Parys, 1978, p.65).

Isto será talvez uma questão de opinião. O conjunto dos textos antigos etíopes não oculta as suas fontes. Contudo não podemos ignorar que alguns, como os livros de *Zär'a Yacob* e Walda Heywat, testemunham a inspiração regional. Em todo o caso, todos estes textos são de algum modo "sujeitos" que se comentam a eles próprios e à sua inquietação. O facto é que, tal como no caso da maioria das contribuições intelectuais, há um mistério com dois lados: a reciprocidade genealógica que existe entre as versões etíopes e as suas referências históricas, e, por outro, os privilégios da sua própria textualidade. Num ensaio que foca os aspectos éticos desta literatura, Sumner enfatizou a complementaridade destes dois aspectos:

> *Se considerarmos as duas expressões da filosofia etíope: tradução, adaptação e reflexão pessoal, sabedoria popular-tradicional e racionalismo... chegamos a algumas conclusões que podem resumir-se em quatro títulos: centralidade, abrangência, riqueza e base teológica. (Sumner, 1983, p.99)*

Para Sumner, a noção de centralidade está associada à da moral importância ou prevalência que "caracteriza todos os tipos de pensamento etíope". O da abrangência sugere que "todos os aspectos, objectivos e subjectivos, próximos e últimos, são tomados em consideração na avaliação das normas da moralidade". O conceito de riqueza é uma imagem teórica que expressa conotações e implicações oriundas da "palavra principal de 'coração', a polaridade irradiante de 'consciência' nos textos. Por fim, existe a base teológica, que é radicalmente antropocêntrica. Sobre o *Book of the Wise Philosophers*, do século dezasseis, e os tratados filosóficos do século dezassete de Zädr'a Yacob e do seu discípulo Walda Heywat, Sumner propõe hipóteses que claramente os diferenciam da tradição que os produziu:

> *Ambos se opõem a qualquer tipo de revelação religiosa e consequentemente não são de forma alguma cristãos; são, de certa forma, explicitamente anti-cristãos. Contudo o*

seu racionalismo conduziu-os a um teísmo claro, puro e abstracto. Para a luz natural da razão, embora oposto a qualquer luz positiva revelada, encontra-se no entanto uma penetração do divino no creatural. (Sumner, 1983, p.100)

Assim, podemos observar provisoriamente que os desvios textuais significam o que negam silenciosa e explicitamente: o local intelectual da sua possibilidade. Ao mesmo tempo e mais importante, pela sua própria presença, também indicam um caso extraordinário de uma autoridade culturalmente regional em termos de criatividade.

Referências Bibliográficas

Abanda Ndegue M. J. (1970). *De la négritude au négrisme*. Yaoundé: Clé.

Ablegmagnon, F. M. (1957). Du 'temps' dans la culture Ewe. *Présence Africaine* nº 14-15, pp.222-232.

Ablegmagnon, F. M. (1958). Personne, tradition et culture. In *Aspects de la culture noire*. Paris: Fayard.

Ablegmagnon, F. M. (1960). L'Afrique noire: La Métaphysique, l'ethique, l'évolution actuelle. *Comprendre*, nº 21-22, pp.74-82.

Ablegmagnon, F. M. (1962). Totalités et systémes dans les sociétés d'Afrique noire. *Présence Africaine* nº41, pp.13-22.

Abraham, W. E. (1966). *The Mind of Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

Adele Jinadu, L. (1976). The Moral Dimensions of the Political Thought of Frantz Fanon. *Second Order* 5 (1).

Adotevi, S. (1972). *Négritude et négrologues*. Paris: Plon.

Adoukounou, B. (1981). *Jalons pour une théologie africaine*. Paris: Le-thielleux.

Afana, O. ([1967] 1976). *L'Economie de l'ouest africain*. Paris: Maspero.

Agassi, J. (1963). *Towards an Historiography of Science*. The Hague: North Holland Publishing Company.

Agossou, J. M. (1972). *Gbet'o et Gbedo'to*. Paris: Beauchesne.

Agossou, J. M. (1977). Pour un Christianisme africain. *Cahiers des religions africaines* II, 21-22, I.

Aguolu, C. (1975). John Dewey's Democratic Conception and its Implication for Developing Nations. *Second Order* 4 (2).

Ahidjo, A. (1964). *Contribution à la construction nationale*. Paris: Présence Africaine.

Ahidjo, A. (1969). *Nation et développement dans l'unité*. Paris: Présence Africaine.

Ajayi, J. F. A. (1969). Colonialism: An Episode in African History. In *Colonialism in Africa 1870-1960*, L. H. Gann & P. Duignan, Eds. Vol. I, *The History and Politics of Colonialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ajayi, J. F. A. & Crowder, M. (1972). *History of West Africa*. London: Longman.

Ajisafe, A. K. (1924). *The Laws and Customs of the Yoruba People*.

Ake, C. (1979). *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development*. Lagos: University of Ibadan Press.

Allier, R. (1925). *La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non-civilisés*. Paris: Payot.

Almond A. G. & Coleman, J. S., (Eds.) (1960). *The Politics of Developing Areas*. Princeton: Princeton University Press.

Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.

Amin, S. (1964). *Neo-Colonialism in West Africa*. Harmondsworth: Penguin.

Amin, S. (1965). *Trois expériences africaines de développement: le Mali, la Guinée et le Ghana*. Paris: Presses Universitaires de France

Amin, S. (1967). *Le Développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*. Paris: Editions de Minuit.

Amin, S. (1969). *Le Monde d'affaires sénégalaises*. Paris: Editions de Minuit.

Amin, S. (1973). *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Editions de Minuit.

Amin, S. (1974). *L'Accumulation à l'échelle mondiale*. Paris: Anthropos.

Amin, S. (1979). *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*. Paris: Editions de Minuit.

Amin, S. & Coquery-Vidrovitch, C. (1969). *Histoire économique du Congo, 1880-1968*. Paris: Anthropos.

Amselle, J. L. (1979). *Le Sauvage à la mode*. Paris: Le Sycomore.

Anyidoho, K. (1985). The Present State of African Oral Literature Studies. In Arnold, S. (Ed) *African Literature Studies*. Washington, D.C.: Three Continents Press.

Apollinaire, G. (1913). *Les Peintres cubistes*. Paris: E. Figuière.

Appiah-Kubi, K. & Torres, S. (1977). *African Theology en Route*. New York: Orbis.

Arent, H. (1968). *Imperialism: Part Two of the Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Aprinze, F. A. (1970). *Sacrifice in Ibo Religion*. Ibadan.

Arnold, S. (1985). African Literary Studies: The Emergence of a new discipline. In S. Arnold (Ed.) *African Literature Studies*. Washington, D.C.: Three Continents Press.

Arrighi, R. (1979). *Libération ou Adaptation. La Théologie africame s'interroge. Le Colloque d'Accra*. Paris: L'Harmattan.

Asad, T. (Ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.

Ashby, E. (1966). *Universities: British, Indian, African: A Study in the Ecology of Higher Education*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Astier-Loutfi, M. (1971). *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la literature française*. Paris: Mouton.

Atal, D. (1972). *Structures et signification des cinq premiers versets de l'hymne johannique au logos*. Louvain-Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

Atangana, N. (1971). *Travail et développement*. Yaoundé: Clé.

Auge, M. (1979). *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris: Hachette.

Awolowo, O. (1947). *Path to Nigerian Freedom*. London: Faber and Faber.

Awolowo, O. (1968). *The Peoples' Republic*. Iba dan: Oxford University Press.

Ayandele, E. (1966). *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842-1914*. London: Longman.

Azikiwe, N. (1937). *Renascent Africa*. London: Cass.

Azikiwe, N. (1961). *Zik: A Selection from the Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.

Azombo-Menda, S. M., & Anobo, K. (1978). *Les Philosophes africains par les textes*. Paris: Nathan.

Ba, A. H. (1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Présence Africame.

Ba, A. H. (1976). *Jésus vu par un musulman*. Dakar-Abidjan: Nouvelles editions africames.

Ba, A. H., & Cardaire, M. (1957). *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris: Présence
Africaine.

Ba, A. H., & Dieterlen, G. (1961). *Koumen. Texte initiatique des pasteurs Peul*. Paris: Mouton.

Badian, S. (1964). *Les Dirigeants africains face à leur peuple*. Paris: Maspero.

Baeta, C. G. (Ed.) (1968). *Christianity in Tropical Africa*. Oxford: Oxford University Press.

Bahoken, J. C. (1967). *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*. Paris: Présence Africame.

Bairoch, P. (1971). *Le Tiers Monde dans l'impasse*. Paris: Gallimard.

Bal, W. (1963). *Le Royaume du Congo aux XVe et XVIe sièles. Documents d'histoire*. Léopoldville (Kinshasa): Institut National d'Etudes Politiques.

Balandier, G. (1955a). *Sociologie des Brazzavilles noirs*. Paris: A. Colin.

Balandier, G. (1955b). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Balandier, G. (1957). *Afrique ambiguë*. Paris: Plon.

Balandier, G. (1967). *Anthropologie politique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bamuinikile, S. (1971). *La Mort et l'au-delà chez les Baluba du Kasai*. Lubumbashi: CEPSI.

Baran, P. (1957). *The Political Economy of Growth*. New York: Modern Reader Paperbacks.

Barney, N. (1984). *Adventures in a Mud Hut*. New York: The Vanguard Press.

Barnes, B. (1974). *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

Barrett, D. B. (1968). *Schism and Renewal in Africa*. Nairobi: Oxford University Press.

Barrett, D. B. (1970). A.D. 2000-350 Million Christians in Africa. *International Review of Missions*, 59 (233), pp.39-54.

Barrett, D. B. (Ed.) (1974). *African Initiatives in Religion*. Nairobi: East African Publishing House.

Barthes, R. (1979). *The Eiffel Tower and Other Mythologies*. New York: Hill and Wang.

Basse, E. C. (1977). Itinéraire de Présence Africame: Problème de l'église en Afrique. *Cahiers des religions africaines* II, 21-22, I.

Bastide, R. (1961). Variations sur la négritude. *Presence Africaine*, nº 36.

Bastide, R. (1967). Color, Racism, and Christianity. *Daedalus* 96 (2), pp.312-27.

Battle, V. M. & Lyons, C. H. (Eds) (1970). *Essays in the History of African Education*. New York: Teachers College Press.

Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.

Baudrillard, J. (1977). *Le Mirroir de la production: ou L'Illusion critique du matérialisme historique*. Tournai: Casterman. (The Mirror of Production. St. Louis: Telos, 1975).

Bayart, J. F. (1979). *L'Etat au Cameroun*. Paris: Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Bayart, J. F. (1983). La Revanche des sociétés africaines. *Politique africaine* I: 95-127.

Beattie, J. (1973). Understanding Traditional African Religion: A Comment on Horton. *Second Order* 2, (2).

Beidelman, T. O. (1966). Swazi Royal Ritual. *Africa 34* (4), pp.373-405.

Beidelman, T. O. (1986). *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

Beier, U., ed. (1966). *The Origin of Life and Death*. London: Heinemann.

Bellman, B. L. (1984). *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Bergh, P. Van Den (1973). *Power and Privilege at an African University*. London: Routledge & Kegan Paul.

Betts, R. F. (1975). *The False Dawn: European Imperialism in the XIXth Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bigo, P. (1974). *L'Eglise et la révolution du tiers monde*. Paris: Presses universitaires de France.

Bimwenyi, O. (1968). Le Muntu à la lumière de ses croyances en 1'au- delà, *Cahiers des religions africaines* 8, pp. 137-51; 9 (1971), pp. 59-112

Bimwenyi, O. (1981a). *Discours théologique négro-Africain. Problèmes de fondements*. Paris: Présence Africaine.

Bimwenyi, O. (1981b). L'inculturation en Afrique et attitude des agents de l'evangélisation. *Aspects du catholicisme au Zaire*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Binsbergen, W. M. J. Van (1981). *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.

BINSBERGEN, W. M. J. Van & Schoffelfers, M., (Eds.) (1985). *Theoretical Explorations in African Religion*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bird, C. S., Karp, I., (Eds.) (198o). *Explorations in African Systems of Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

Bjornson, R., Mowoe, I. J., eds. (1986). *Africa and the West*. New York: Greenwood Press.

Black, M., (1962). *Models and Metaphors*. New York, Ithaca: Cornell University Press.

Blair, D. (1976). *African Literature in French*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, M., (1961). *Feudal Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Blyden, E. W. (1862). Liberia's Offering, New York, 1862. (LO) It contains the following texts: (I) "Hope for Africa," 5-28.

(2) A Vindication of the African Race, (Liberia, 1857), pp.31-64.

(3) The Call of Providence to the Descendants of Africa in America, pp.67-91.

(4) Inaugural Address at the Inauguration of Liberia College, pp.95-123.

(5) Eulogy on Rev. John Day, pp.127-149.

(6) A Chapter in the History of the African Slave-Trade, pp.153-167.

(7) A Note to Benjamin Coates on 'The Colonization and Abolition Movements', pp.169-181.

Blyden, E. W. (1869a). *Liberia: Past, Present, and Future*. (LPPF) Washington.

Blyden, E. W. (1869b). *The Negro in Ancient History*. (NAH) Washington.

Blyden, E. W. (1888). *Christianity, Islam and The Negro Race*. (CINR) London. New edition, 1967, at Edinburgh University Press.

Blyden, E. W. (1903). *Africa and Africans*. (AA) London.

Blyden, E. W. (1978). *Selected letters of Edward Wilmot Blyden*, (LET) ed., Hollis R. Lynch. New York: KTO Press.

Bodunrin, P. O. (1975a). Values and Objectivity in the Social Sciences. *Thought and Practice* 2, (I).

Bodunrin, P. O. (1975b). The Alogicality of Immortality. *Second Order* 4 (2).

Bodunrin, P. O. (1978). Witchcraft, Magic and E.S.P. *Second Order* 7 (1 e 2).

Boelaert, E. (1946). La Philosophie bantoue selon le R. P. Placide Tempels. *Aequatoria* 9, pp.81-90.

Boesak, A. A. (1977). *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. New York: Orbis.

Boesak, A. A. (1984a). *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*. New York: Orbis.

Boesak, A. A. (1984b). *Walking on Thorns: The Call to Christian Obedience*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company.

Bohannan, P. (1953]198o). Concepts of Time among the Tiv of Nigeria. In *Myth and Cosmos*, Middleton, J., ed. Austin: University of Texas Press.

Bonte, P. (1976). Marxisme et anthropologie: Les Malheurs d'un empiriste. *L'Homme 16* (4), pp.129-36.

Bontinck, F. (1980). Mfumu Paul Panda Farnana (1888-193o) Premier (?) nationaliste congolais. In *Africa's Dependence and the Remedies*, V. Y. Mudimbe, ed. Paris: Berger-Levrault.

Booth, N. S., (Ed.) (1977). *African Religions: A Symposium*. New York: Nok.

Bourdieu, P. (1973) "The Three Forms of Theoretical Knowledge." *Social Science Information* 14 (6), pp.19-47.

Bourgeois, A. (1971). *La Grèce antique devant la négritude*. Paris: Présence Africaine.

Braudel, F., (1980). *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Breisford, V. (1935). *Primitive Philosophy*. London: J. Bale

Breisford, V. (1938). The Philosophy of the Savage. *Nada*, 15.

Brenner, L. (1984). *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Brown, R., (Ed.) (1973). *Knowledge, Education and Cultural Change*. London: Tavistock.

Brunschwig, H. (1963). *L'Avènement de L'Afrique noire du XIXe Siècle à nos jours*. Paris: A. Colin.

Buakasa, T. K. M. (1973). *L'Impensé du discours. Kindoki et nkisi en pays Kongo du Zaire*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaire.

Buakasa, T. K. M. (1978). Les Sciences de l'occident: Pour quoi faire? *Philosophie et libération*, Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Bühlmann, W. (1978). *The Coming of the Third Church*. New York: Orbis.

Bühlmann, W. (1979). *The Missions on Trial*. New York: Orbis.

Bühlmann, W. (1980). *All Have the Same God*. New York: Orbis.

Bühlmann, W. (1982). *The Chosen Peoples*. New York: Orbis.

Bujo, B. (1975). *Morale africaine et foi chrétienne*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Bureau, R. (1962). Les Missions en question. La Conversion des cultures. *Christus*, 9, p.34.

Busia, K. H. (1951). *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*. London.

Busia, K. H. (1962). *The Challenge of Africa*. London: Pall Mall.

Calvet, J. L. (1972). *Linguistique et colonialisme*. Paris.

Casteran, C., Langellier, J. P. (1978). *L'Afrique déboussolée*. Paris: Plon.

Cendrars, B. (1921). *Anthologie nègre. New ed. 1972*. Paris: Buchet-Chastel.

CFRM. (1969). *Sur le mode de production asiatique*. Paris: Editions Sociales.

CFRM. (1973). *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*. Paris: Editions Sociales.

Certeau, M. De (1969). *L'Etranger ou l'Union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer.

Certeau, M. De (1984). *The Practice of Everyday Life*. Los Angeles: University of California Press.

Cesaire, A. (195o). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine (Discourse on Colonialism. New York: Monthly Review Press, 1972).

Cesaire, A. (1956). *Lettre à Maurice Thorez*. Paris: Présence Africaine.

Cesaire, A. (1959-60). La Pensée Politique de Sekou Touré. *Présence Africaine*, 29.

Chenu, B. (1977). *Dieu est noir*. Paris: Le Centurion.

Chilcote, R. H. (1981). *Dependency and Marxism*. Boulder: Westview Press.

Chinweizu, Jemie, Madubuike (1983). *Toward the Decolonization of African Literature*. Washington, D.C.: Howard University Press.

Chipenda, J. B. (1977). Theological Options in Africa Today. In *African Theology En Route*, Appiah-Kubi and Torres, eds. New York: Orbis.

Christopher, A. J. (1984). *Colonial Africa*. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble.

Clarence-Smith, W. G. (1977). For Braudel: A Note on the Ecole des Annales and the Historiography of Africa. *History in Africa* 4, pp. 275-81.

Clarence-Smith, W. G. (1985). *The Third Portuguese Empire 1825-1975: A Study in Economic Imperialism*. Manchester: Manchester University Press.

Clark, G. (1936). *The Balance Sheets of Imperialism*. New York: Columbia University Press.
Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations* 1 (2).
Cohen, R. (1977). Oedipus Rex and Regina: the Queen Mother in Africa. *Africa 47* (1).
Coleman, J. S. (1956). *Togoland*. New York: Carnegie Endowment for International Peace.
Coleman, J. S. (1965). *Nigeria: Background to Nationalism*. Berkeley: University of California Press.
Coleman, J. s., Almond, G. A. (Eds.) (196o). *The Politics of the Developing Areas*. Princeton: Princeton University Press.
Coleman, J. s., & Halisi, C. R. D. (1983). American Political Science and Tropical Africa: Universalism vs. Relativism. *African Studies Review* 26 (3/4), pp.25-62.
Coleman, J. S., Rosberg, C. G. Jr. (Eds.) (1964). *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*. Berkeley: University of California Press.
Collingwood, R. G. (1946). *The Idea of History*. London: Oxford University Press.
Copans, J. (1971a). Pour une histoire et une sociologie des études africaines." Cahiers d'études africaines II, 43. Repr. as "African Studies: A Periodization. In *African Social Studies: A Radical Reader*, P. Gutkind and P Waterman, eds. (New York: Monthly Review Press, 1978).
Copans, J. (1971b). *Critiques et politiques de l'anthropologie*. Paris: Maspero.
Copans, J. (1974). *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspero.
Coquery-Vidrovitch, C. (1969a). Anthropologie politique et histoire de lAfrique. *Annales 24* (1), pp.142-63.
Coquery-Vidrovitch, C. (1969b). Recherches sur un mode de production africaine. *La Pensée*, 144, pp.61-78.
Coquery-Vidrovitch, C. (1972). *Le Congo au temps des grandes compagnies concéssionaires*. Paris: Mouton.
Coquery-Vidrovitch, C. (1980). Analyse historique et concept de mode de production dans les sociétés capitalistes. *L'Homme et la société* 55-58, 104-44.
Coquery-Vidrovitch, C. (1984). Réflexions d'historienne. In *Mode of Production: The Challenge of Africa*, B. Jewsiewicki & J. Létourneau, eds. Ste-Foy, Canada: Safi., & Moniot, H. (1974). *L' Afrique noire de 1800 à nos jours*. Paris: Presses universitaires de France.
Cordell, D. D. (1985). *Dar al-Kuti and the Last Years of the Trans-Saharan Slave Trade*. Madison: University of Wisconsin Press.
Correia, J. A. (1925). Vocables philosophiques et religieux des peuples ibo. *Bibliotheca Ethnologica Linguistica Africana I*.
Cosmao, V. (1979). *Changer le monde*. Paris: Cerf.
Count, E. w. (Ed.) (195o). *This is Race: An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man*. New York: Schuman.
Crahay, F. (1965). Le Décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantone. *Diogéne*, 52, 61-84.
Curtin, P. D. (1961). The White Man's Grave': Image and Reality, 1780-1850. *Journal of British Studies* 1, pp.94-110.
Curtin, P. D. (1964). *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. Madison: University of Wisconsin Press.
Curtin, P. D. (1965). *The Image of Africa: British Thought and Action 178o-1850*. Madison: University of Wisconsin Press.
Damann, E. (1964). *Les Religions d'Afrique noire*. Paris: Payot.
Damas, L. G. (1979). The Last Public Statement of L.G. Damas. *Hommage Posthume à L. G. Damas*. Paris: Présence Africaine.
Danquah, J. B. (1928). *Akan Laws and Customs*.
Danquah, J. B. (1968). *The Akan Doctrine of God*. London: Cass.
Davidson, B. (1959). *The Lost Cities of Africa*. Boston: Little, Brown.
Davidson, B. (1970). *The African Genius*. Boston: Little, Brown.
Decraemer, W. (1977). *The Jamaa and the Church*. Oxford: Clarendon.
Delafosse, M. (1922). *L'Ame nègre*. Paris: Payot.
Delafosse, M. (1927). *Les Nègres*. Paris: Rieder.
Delange, J. (1967). *Arts et peuples d'Afrique noire*. Paris: Gallimard.
Delavignette, R. (1962). *L'Afrique noire et son destin*. Paris: Gallimard.
Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe*. Paris: Editions de Minuit.

Delhaise, C. (1909). Les idées religieuses et philosophiques des Waregas. *Mouvement géographique* 29.

Delobson, D. (1932). *L'Empire du Mogho-Naba*. Paris: Domat Montchrétien.

Delobson, D. (1934). *Les Secrets des sorciers noirs*. Paris.

Deng, F. M. (1972). *The Dinka of the Sudan*. New York: Holt, Rinehart e Winston.

Depestre, R. (1 98o). *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Laffont.

Deschamps, H. (1971). *Histoire de la traite des noirs de l'antiquité à nos jours*. Paris: Fayard.

Deschamps, H. (1954). *Les Religions de l'Afrique noire*. Paris: Presses universitaires de France.

Desmond Clark, J., Brandt, S. A. (Eds.) (1984). *From Hunters to Farmers*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Dhoquois, G. (1966). Le Mode de production asiatique. *Cahiers internationaux de sociologie* 41, 83-92.

Dia, M. (1957). *L'Economie africaine*. Paris: Presses universitaires de France.

Dia, M. (1960). *Nations africaines et solidarité mondiale*. Paris: Presses universitaires de France.

Dia, M. (1975). *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*. Dakar: NEA.

Dia, M. (1977-1981). *Essais sur l'Islam - 3 vols. 1. Islam et humanisme. 2. Socio-Anthropologie de l'Islam 3. Islam et civilisations négro-africaines*. Dakar: Nouvelles editions africaines.

Diagne, M. (1976). Paulin J. Hountondji ou La Psychanalyse de la conscience ethno-philosophique. *Psychopathologie Africaine*, 3, X11.

Diagne, P. (1967). *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale. Essai sur les institutions précoloniales*. Paris: Présence Africaine.

Diagne, P. (1972). *Pour l'unité ouest-africaine. Micro-Etats et integration economique*. Paris: Anthropos.

Diakhate, L. (1965). Le Processus d'acculturation en Afrique noire et ses rapports avec la négritude. *Presence Africaine*, 56.

Diamond, S. (1974). *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick.

Dickson, K. A. (1984). *Theology in Africa*. New York: Orbis.

Dieng, A. L. (1979). *Hegel, Marx, Engels et les prolémes de l'Afrique noire*. Dakar: Sankoré.

Dieng, A. L. (1983). *Contribution à l'etude des problémes philosopbiques en Afrique noire*. Paris: Nubia.

Dieterlen, G. (1941). *Les Ames des Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.

Dieterlen, G. (1971). Les Cérémonies soixantenaires du Sigui chez les Dogons. *Africa 41*(l)

Dike, K. 0 . (1956). *Trade and Politics in the Niger Delta, 183o-1885*. Oxford: Clarendon.

Diodorus Siculus (1935). *An English translation by C. H. Oldfather*. Cambridge: Harvard University Press.

Diop, A. (1965). Niam M'Paya. Preface to La Philosophie Bantoue by P. Tempels. Paris: *Présence Africaine* 211

Diop, C. A. (1954). *Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine.

Diop, C. A. (1960a). *L'Afrique noire précoloniale*. Paris: Présence Africaine.

Diop, C. A. (1960b). *Les Fondements culturels, techniques et industriels d'un futur etat fédéral d'Afrique noire*. Paris: Présence Afficaine.

Diop, C. A. (1960c). *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.

Diop, C. A. (1967). *Antériorité des civilisations nègres*. Paris: Presence Africaine.

Diop, C. A. (1978). *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et les langues negroafricaines*. Dakar-Abidjan: Nouvelles éditions africaines.

Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou Barbarie*. Paris: Présence Africaine.

Diop, M. (1958). *Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.

Diop, M. (1972). *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*. Paris: Mas-pero.

Dirven, E. (1978). Philosopher en Africain. *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Dogbe, E. (1980). *Négritude, culture et civilisation. Essai Sur la finalité des faits sociaux*. Mée-sur- Seine (France): Akpagnon.

Donders, J. G. (J985). *Non-Bourgeois Theology*. New York: Orbis.

Douglas, M. (1963). *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press..

Douglas, M. (1970). *Natural Symbols*. London: Barrie Jenkins.

Duchet, M. (1971). *Anthropologie et histoire an siècle des lumières*. Paris: Maspero.

Duggan, W. R., Civile, J. R. (1976). *Tanzania and Nyerere*. New York: Orbis.

DURKHEIM, E. (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan. (The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press.)

Eboussi-Boulaga, F. (1968). Le Banton Problématique. *Présence Africaine*, 66, pp.4-40.

Eboussi-Boulaga, F. (1977). *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine.

Eboussi-Boulaga, F. (1978). Pour une catholicité africaine. *Civilisation noire et église catholique*. Paris: Présence Africaine.

Eboussi-Boulaga, F. (1981). *Christianisme sans fétiche. Revelation et domination*. Paris: Présence Africaine.

Edmond, M. P. (1965). L'Anthropologie structuraliste et l'histoire. *La Pensée*, 123.

Ela, J. M. (1980). *Le Cri de l'homme africain*. Paris: L'Harmattan.

Ela, J. M. (1985). *Ma foi d'africain*. Paris: Karthala.

Ela, J. M., Luneau, R. (1981). *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*. Paris: Karthala.

Elungu, P. F. (1973a). 'Authenticité' et Culture. *Revue zairoise de psychologie et de péagogie* 2, 1, 71-74.

Elungu, P. F. (1973b). *Etendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*. Paris: Vrin.

Elungu, P. F. (1976). La Philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui. *La Place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaire et de l'Afrique*. Lubumbashi: Département de Philosophie.

Elungu, P. F. (1977). La Philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui. *Présence Africaine*, 103, pp.3-18.

Elungu, P. F. (1978). La Libération africaine et le problème de la philosophie. *Philosophie et Libération*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Elungu, P. F. (1979). *Du Culte de la vie à la vie de la raison. De la crise de la conscience africaine*. Doctoral thesis. Paris: Université de Paris.

Elungu, P. F. (1980) La Philosophie africaine hier et aujourd'hui. *Mélanges de philosophie africaine*, 3, pp. 9-32. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Emmanuel, A. (1969). *L'Echange inégal*. Paris: Maspero.

Emmet, D. (1972). Haunted Universes. *Second Order* 1 (I).

Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1946). Applied Anthropology. *Africa*.

Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer Religion*. London: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1962). *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1980). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: The Clarendon Press.

Ewande, D. (1968). *Vive le president. La Fête africaine*. Paris: A. Michel.

Fabian, J. (1969). An African Gnosis. *History of Religion* 9.

Facelina, R., Rwegera, D. (1978). *Africain Theology. Theologie Africaine*. Strasbourg: Cerdic Publications.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero.

Fanon, F. (1969). Pour la révolution africaine. Paris: Maspero.

Fanoudh-Siefer, L. (1968). *Le Mythe du négre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la seconde guerre mondiale)*. Paris: Klincksieck.

Favret-Saada, J. (1977). *Les Mots, la mort, les sorts. Paris: Gallimard*. (Deadly Words. Cambridge University Press, 198o).

Fernandez, J. W. (1979). Africanization, Europeanization, Christianization. *History of Religions* 18 (3).

Fernandez, J. W. (1982). *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.

Fieldhouse, D. K. (1981). *Colonialism1870-1945: An Introduction*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Fields, K. (1985). *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press.

Finnigan, R. (1970). *Oral Literature in Africa*. Oxford: Oxford University Press.

Fleischman, E. (1970). *Le Christianisme 'mis à nu'*. Paris: Plon.

Forde, D. (Ed.) (1[954] 1976). *African Worlds*. London: Oxford University Press.

Fortes, M. (1959). *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fortes, M., Dieterlen, G. (Eds.) (1965). *African Systems of Thought*. London: Oxford University Press.

Foucault, M. (1961). *L'Histoire de la folie*. Paris: Gallimard. (Madness and Civilization. New York: Random House, 1965.)

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard. (The Order of Things. New York: Pantheon, 1973.)

Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. (The Archaeology of Knowledge. New York: Pantheon, 1982.)

Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard. (Discipline and Punish. New York: Pantheon, 1977.)

Foucault, M. (1976). *La Volonté de savoir I*. Paris: Gallimard. (The History of Sexuality I, New York: Pantheon, 1978.)

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.

Fouda, B. J. (1967). *La Philosophie africaine de l'existence*. Doctoral dissertation. Lille: Faculté des Lettres.

Fourche, J. A. T., Morlighem, H. (1973). *Une bible noire*. Brussels: Max Arnold.

Frazer, J. (1922). *The Golden Bough*. London: MacMillan.

Frobenius, H. (1893). *Die Heiden-Neger des "agyptischen Sudan"*. Berlin: Nitschke und Loechner.

Frobenius, H. (1899). "The Origin of African Civilization." *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*. Washington: Government Printing Office.

Frobenius, H. (1936). *Histoire de la civilisation africaine*. Paris: Gallimard.

Frobenius, H. (1937). *African Genesis*. New York: Stackpole Sons.

Frobenius, H. (1940). *Le Destin des civilisations*. Paris: Gallimard.

Froelich, J. C. (1964). *Animismes, les religions païennes de l'Afrique de louest*. Paris: Orante.

Froelich, J. C. (1969). *Nouveaux dieux d'Afrique noire*. Paris: Orante.

Fry, R. (1940). *Vision and Design*. New York: Penguin.

Fu-Kiau, A. (1969). *Le Mukongo et le monde qui l'entourait*. Kinshasa: Office National de la Recherche Scientifique.

Fulchiron, B., Schlumberger, C. (198o). *Poètes et romanciers noirs*. Paris: Nathan.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gerard, A. (1964). Origines historiques et destin littéraire de la négritude. *Diogène 48*.

Gilbert, F., Graubard, S. R. (Eds.) (1 972). *Historical Studies Today*. New York: Random House.

Glele, M. (1981). *Religion, culture et politique en Afrique noire*. Paris: Prèsence Africaine.

Godelier, M. (1970). *Stir les sociètès prècapitalistes*. Paris: Editions Sociales.

Godelier, M. (1973). *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspero.

Godelier, M. (1977). *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. (1968). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gorog, V., & Chiche, M. (1981). *Littérature orale d'Afrique noire*. Bibliographie analytique. Paris: Maisonneuve et Larose.

Graet-Johnson, J. C. de (1954). *African Glory: The Story of Vanished Negro Civilizations*. New York: Praeger.

Graft-Johnson, J. W. DE. (1928). *Towards Nationhood in West Africa*. New ed. 1971. London: Cass.

Gravrand, H. (1962). *Visage africain de l'église. Une experience au Sénégal*. Paris: Orante.

Gregoire, H. B. (1808). *De la littérature des nègres*. Paris: Maradan.

Griaule, M. (1948). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. Paris: Chêne. (Conversations with Ogotemmêli. Oxford University Press, 1965.)

Griaule, M. (1950). Philosophic et Religion des Noirs. *Présence Africaine* 8-9, pp.30712.

Griaule, M. (1952.)- Le Savoir des Dogon. *Journal de la société des africanistes* 22, 27-42.

Griaule, M. Dieterlen, G. (1965). *Le Renard pâle*. Paris: Institut d'Ethnologie.

Griaule, M. Dieterlen, G. (1976). The Dogon of the French Sudan. In *African Worlds*, D. Forde, ed. London: Oxford University Press.

Grimal, H. (1965). *La Dicolonisation 1919-1963*. Paris: A. Colin.

Guernier, E. (1952). *L'Apport de l'Afrique à la pensée humaine*. Paris: Payot.

Guisse, Y. M. (1979). *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*. Dakar: Nouvelles éditions africaines.

Gunder-Mank. A. (1969). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.

Gutkind, P. C. W., Wallerstein, I. (Eds.) (1976). *The Political Economy of Contemporary Africa*. Beverly Hills: Sage.

Gyekye, K. (1973). Al-Ghazali on Causation. *Second Order* 2 (1).

Gyekye, K. (1975). Philosophical Relevance of Akan Proverbs. *Second Order* 4 (2).

Haeffner, G. (1978). Philosophie Afrika. *Stimmen der Zeit* 103.

Hailey, M. (1970). Colonial Government through Indirect Rule: The British Model. In *The African Reader: Colonial Africa*, W. Cartey and M. Kilson, eds. New York: Vintage Books.

Hallen, B. (1976). Phenomenology and the Exposition of African Traditional Thought. *Second Order* 5 (2).

Hallen, B., Sodipo, J. 0. (1986). *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytical Experiments in African Philosophy*. London: Ethnographica.

Hallen, J. H. (1971). *Outcasts from Evolution: Scientific Attitudes of Racial Inferiority*. Urbana: University of Illinois Press.

Hama, B. (1968). *Essai d'analyse de l'éducation africaine*. Paris: Présence Africaine.

Hama, B. (1969). *Kotia-Nima. I. Rencontre avec l'Europe; 2. Rencontre avec l'Europe; 3. Dialogue avec l'Occident*. Paris: Présence Africame.

Hama, B. (1972a). *Le Retard de l'Afrique. Essai philosophique*. Paris: Présence Africaine.

Hama, B. (1972b). *Cet 'autre'de l'homme*. Paris: Présence Africaine.

Hammond, D., Jablow, A. (1977). *The Myth of Africa*. New York: The Library of Social Science.

Hanna S. (1 963). *Who are the Copts?* Cairo: Costa Tsouma.

Harik, E. M., Schilling, D. G. (1984). *The Politics of Education in Colonial Algeria and Kenya*. Athens, Ohio: University Center for International Studies.

Hastings, A. (1979). *A History of African Christianity 1950-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hauser, M. (1982). *Essai sur la poétique de la négritude*. Lille: Université de Lille III.

Hazoume, G. L. (1972). *Ideologies tribalistes et nation en Afrique: le cas dahoméen*. Paris: Présence Africaine.

Hazoume, P. (1937). *Le Pacte du sang au Dahomey*. Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie.

Hazoume, P. (1938). *Doguicimi*. Paris: Larose.

Headrick, D. (1981). *The Tools of Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Hebga, M. (1958). Plaidoyer pour les logiques de l'afrique noire. *Aspects de la culture noire* 104-116. Paris.

Hebga, M. (1976). *Emancipation d'églises sous-tutelle. Essai sur Pere post-missionnaire*. Paris: Présence Africaine.

Hebga, M. (1979). *Sorcellerie, chimère dangereuse?* Abidjan: Inades.

Hebga, M. (1982). Eloge de l'ethnophilosophie. *Présence Africaine*, nº123.

Hebga, M. (Ed.) (1963). *Personnalité africaine et catholicisme*. Paris: Présence Africaine.

Herdeck, E. D. (Ed.) (1973). *African Authors: A Companion to Black African Writing 1300-1973*. Washington, D.C.: Black Orpheus Press.

Herodotus (1921). *Books III and IV. With an English translation by A. D. Godley*. London: W. Heinemann.

Herskovits, M. J. (1962). *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Knopf.

Herskovits, M. J., Herskovits, F. (1958). *Dahomean Narrative*. Evanston: Northwestern University Press.

Hertefelt, M. D' (1962). *Les Anciens Royaumes de la zone interlacustre méridionale*. Tervuren: Musée Royal de L'Afrique Centrale.

Hesse, M. (1963). *Models and Analogies in Science*. London: Sheed & Ward.

Heusch De, L. (1958). *Le Symbolisme de Pinceste royal en Afrique*. Brussels: Université Libre de Bruxelles.

Heusch De, L. (1971). *Pourquoi l'épouser et autres essais*. Paris: Gallimard. (Why Marry Her? Cambridge University Press, 1981).

Heusch De, L. (1972). *Le Roi Ivre*. Paris: Gallimard. (The Drunken King. Bloomington: Indiana University Press, 1982)

Heusch De, L. (1973). Le Sorcier, le père Tempels et les jumeaux mal venus. In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
Heusch De, L. (1982). *Rois nés d'un coeur de vache*. Paris: Gallimard.
Heusch De, L. (1985). *Sacrifice in Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
Hobson, J. A. ([1902] 1972). *Imperialism: A Study*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Hodgen, M. T. (1971). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Hodgkin, T. (19 5 7). *Nationalism in Colonial Africa*. New York: New York University Press.
Hoffmann, (1973). *Le Nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*. Paris: Payot.
Holas, P. (1954). *Le Culte de Zié*. Dakar: Ifan.
Holas, P. (1965). *Le Séparatisme religieux en Afrique noire*. Paris: Presses universitaires de France.
Holas, P. (1968a). *Les Dieux de l'Afrique*. Paris: Geuthner.
Holas, P. (1968b). *L'Image du monde bete*. Paris: Presses universitaires de France.
Holden, E. (1967). *Blyden of Liberia*. New York: Vantage.
Hollis, m. (1981). The Limits of Irrationality. In *Rationality*, B. R. Wilson, ed. Oxford: Basil Blackwell.
Horton, R. (1961). Destiny and the Unconscious in West Africa. *Africa 31* (2), pp.110-16.
Horton, R. (1972). Spiritual Beings and Elementary Particles. *Second Order* 1 (1).
Horton, R. (1976). Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department: A Comment on the Current Debate. *Second Order* 6 (1).
Horton, R. (1981). African Traditional Thought and Western Science. In *Rationality*, B. R. Wilson, ed. Oxford: Basil Blackwell.
Hountondji, P. (1970). Remarques Sur la philosophie africame contemporaine. *Diogéne* 71.
Hountondji, P. (1977). *Sur la philosophic africaine*. Paris: Maspero (African Philosophy: Myth and Reality. Bloomington: Indiana University Press, 1983).
Hountondji, P. (1980). Distances. *Recherche, pédagogie et culture* 49, 27-33.
Hountondji, P. (1981). Que peut la philosophie? *Présence Africaine*, 119, pp.47-71.
Hountondji, P. (1982). Occidentalisme, Elitisme: réponse à deux critiques. *Recherche, pédagogie et culture* 9, 56.
Hountondji, P. (1983). Reason and Tradition. In *Philosophy and Cultures*, O. Cruka, ed. Nairobi: Bookwise Limited.
Howlett, J. (1974). La Philosophie africaine en question. *Présence Africaine* 91, pp.14-25.
Idoniboye, D. E. (1973). The Concept of 'Spirit' in African Metaphysics. *Second Order* 2 (I).
Idowu, E. B. (1962). *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London: Longmans.
Idowu, E. B. (1965). *Towards an Indigenous Church*. Oxford University Press.
Idowu, E. B. (1975). *African Traditional Religion: A Definition*. New York: Orbis.
Iliffe, J. (1983). *The Emergence of African Capitalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Isichei, P. A. C. (1975). Two Perspectives to the Past: History and Myth. *Second Order* 4 (2).
Iyeki, J. F. (1956). *Essai de psychologie du primitif*. Leopoldville (Kinshasa): Editions de la Voix du Congolais.
Izard, M. (1985). *Gens du pouvoir. Gens de la terre*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jackson, M. (1982). *Allegories of the Wilderness: Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives*. Bloomington: Indiana University Press.
Jahn, J. (1961). *Muntu: An Outline of the New African Culture*. New York: Grove Press.
Jahn, J. (1965). *Die Neoafrikaniscbe Literatur. Gesamtbibliograpbie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Dusseldorf-Köln: Eugen Diederichs.
Jahn, J. (1968). *A History of Neo-African Literature*. London: Faber and Faber.
Jeanson, F. (1949). Sartre et le monde noir. *Présence Africaine*, 7.
Jewsiewicki, B. (1980). L'Histoire en Afrique on Le Commerce des Idées usage es. In *Les Faux Prophètes de l'Afrique*, A. Schwarz, ed. Quebec: Presses de l'Université de Laval.
Jewsiewicki, B. (1981). Lineage Mode of Production: Social Inequalities in Equatorial Central Africa. In *Modes of Production in Africa*, D. Grummey and C. C. Stewart, eds. Beverly Hills: Sage.
Jewsiewicki, B. (1985). *Marx, Afrique et occident*. s.l.: McGill University Center for Developing Area Studies.
Jewsiewicki, B., Letourneau, J. (eds.) (1985). Mode of Production: The Challenge of Africa. *Canadian Journal of African Studies* 19 (I) special issue.

Jewsiewicki, B., Newbury, D. (Eds.) (1985). *African Historiographies*. Beverly Hills: Sage.

Jordan, W. D. (1968). *White over Black: American Attitudes Towards the Negro 1550-1812*. Chapel Hill.

Jules-Rosette, B. (1975). *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca: Cornell University Press.

Jules-Rosette, B. (1984). *The Message of Tourist Art*. New York: Plenum Press.

July, R. (1964). Nineteenth Century Negritude: Edward W Blyden. *Journal of African History* 5 (1).

Kaba, L. (1974). *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston: Northwestern University Press.

Kachama-Nkoy, J. (1963). "De Karl Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia." In *Voies Africaines du Socialisme*. Leopoldville (Kinshasa): Bibliothéque de l'Etoile.

Kagame, A. (1943). *Inganji Karinga (The Victorious Drums) and (1949-51) Isoko y'âmajyambere (Sources of Progress)*. Kabgayi: Editions Morales. (La Divine Pastorale. Brussels: Editions du Marais, 1952).

Kagame, A. (1950). *Bref aperçu sur la poésie dynastique du Rwanda*. Brussels: Editions universitaires.

Kagame, A. (1952-53). *Umuliribya wa Nyiliibiremwa*. Astrida: Butare.

Kagame, A. (1956). *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Brussels: Académie Royale des Sciences Coloniales.

Kagame, A. (1968). La Place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu. *Cahiers des religions africaines* 4, pp. 213-22 e 1969, 5. pp.5-11.

Kagame, A. (1970). *Introduction aux grands genres lyriques de Pancien Rwanda*. Butare: Editions universitaires du Rwanda.

Kagame, A. (1971). L'Ethno-Philosophie des Bantu. In *La Philosophie Contemporaine*, R. Klibansky, ed. Florence: La Nuova Italia.

Kagame, A. (1972). *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*. Butare: Editions universitaires du Rwanda.

Kagame, A. (1976). *La Philosophie bantu comparée*. Paris: Présence Africaine.

Kalanda, M. A. (1967). *La Remise en question. Base de la décolonisation mentale*. Brussels:
Remarques Africaines.

Kalilombe, P. A. (1977). Self- Reliance of the African Church: A Catholic Perspective. In *African Theology En Route*, Appiah-Kubi, K., e S. Torres, eds. New York: Orbis.

Kalu, O. U. (1977). Church Presence in Africa: A Historical Analysis of the Evangelization Process. In *African Theology En Route*, Appiab-Kubi, K., e S. Torres, eds. New York: Orbis.

Kane, C. H. (1961). *L'Aventure ambigue*. Paris: Julliard.

Kane, M. (1982). *Roman Africain et Tradition*. Dakar: Nouvelles editions africaines.

Kangafu, K. (1973). *Discours sur l'authenticité*. Kinshasa: Presses Africaines.

Kanza, T. (1959 a). *Le Congo à la veille de son independance*. Bruxelles: Les Amis de Présence Africaine.

Kanza, T. (1959b). *Propos d'un Congolais naïf*. Bruxelles: Les Amis de Présence Africaine,

Kaoze, S. (1907-1911). *La Psychologie des Bantus et quelques lettres*. Anastatic reproduction by A. J. Smet (1979). Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Kashamura, A. (1973). *Famille, sexualité et culture*. Paris: Payot.

Kaumba, L. (1986). *Dimensions de l'identité. Approche phénoménologique de l'univers romanesque de Mudimbe*. Louvain-La-Neuve: Unpublished Ph.D. dissertation.

Kaunda, K. D. (1966). *A Humanist in Africa: Letters to Colin M. Morris*. London: Longmans.

Keller, A. S.; Lissitzyn, O.; Mann, J. F. (1938). *Creation of Rights of Sovereignty Through Symbolic Acts 1400-1800*. New York: Columbia University Press.

Kenyatta, J. (1938). *Facing Mount Kenya*, London: Secker and Warburg. New edition, 1962. New York: Vintage.

Kesteloot, L. (1965). *Les Ecrivains noirs de langue française: Naissance d'une littérature*. Brussels: Institut de Sociologie.

Kesteloot, L. (1968). *Négritude et situation coloniale*. Yaoundé: Clé.

Killingray, D. (1973). *A Plague of Europeans*. Harmondsworth: Penguin Education.

Kimoni, I. (1975). *Destin de la littérature négro-africaine ou Problématique d'uneculture*. Kinshasa: Presses universitaires du Zaire.

Kinanga, M. (1981). L' Archéologie foucauldienne. Une méthode d'analyse du discours. In *Langage et philosophie*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Kingsley, M. H. (1965). *Travels in West Africa*. (Abridged version of 1900 edition). London: Cass.

Kinyongo, J. (1970). *Origine et signification du nom divin Yahvé*. Bonn: Bonner Biblische Beiträge.
Kinyongo, J. (1973). *L'Etre manifesté. Méditation philosophique sur l'affirmation de soi, la participation et l'authenticité au Zaire*. Lubumbashi: Synthèse.
Kinyongo, J. (1979). Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: Le Cas de la discursivité. *Présence Africaine*, 109, pp.12-26.
Kinyongo, J. (1982). La Philosophie africaine et son histoire. *Les Etudes philosophiques* 4, pp.407-18.
Ki-Zerbo, J. (1 972). *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*. Paris: Hatier.
Ki-Zerbo, J. (1980). De L'Afrique ustensile à L'Afrique parternaire. In *Africa's Dependence and the Remedies*, V. Y. Mudimbe, ed. Paris: Berger- Levrault.
Koffi, N. (1976). L'Impensé de Towa et de Hountondji. Paper presented at the *International Seminar on African Philosophy*, Addis-Ababa, Dec. 1976.
Koffi, N. (1977). Les Modes d'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine. *Koré, Revue ivoirienne de philosophie et de Culture* nº 5, 6, 7, 8.
Koffi, N., Abdou, T. (1980). Controverses sur 1'existence d'une philosophie africaine. In *African Philosophy*, C. Sumner, ed. Addis-Ababa: Chamber Printing House.
Kom, A., (Ed.) (1983). *Dictionnaire des oeuvres littéraires négro-africaines de langue française des origines à 1978*. Sherbrooke: Editions Naaman.
Koyre, A. (1968). *Metaphysics and Measurement*. London: Chapman & Hall.
Krader, L. (1973). The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared. *International Review of Social History* 18 (2).
Kunst, H. J. (1967). *L'Africain dans l'art européen*. Cologne: Dumont Presse.
Ladriere, J. (1979). *Foreword to Métaphore et Métonymie dans les Symboles Parémiologiques*, by 0. Nkombe. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
Laleye, I. (1970). *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelleyoruba*. Berne: Lang.
Laleye, I. (1975). *La Phlosophie? Pourquoi en Afrique? Une phénoménologie de la question*. Berne: Lang.
Laleye, I. (1981:). Philosophie et réalités africaines. *Langage et philosophie*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
Laleye, I. (1982). La Philosophie, L'Afrique et les philosophes africains. Triple malentendu ou possibilité d'une collaboration féconde. *Présence Africaine*, 123, pp.42-62.
Langer, W. L. (1951). *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*. New York.
Laroui, A. (1967). L'Idéologie arabe contemporaine. Paris: Maspero.
Latouche, S., (1982). L'Impérialisme prècéde le développement du capitalisme. *Les Temps modernes* 434, pp.515-38.
Laude, J. (1979). *L'Art d'Afrique noire*. Paris: Chêne.
Laurentin, R. (1977). Données statistiques sur les chrétiens en Afrique. *Concilium* 126.
Leach, E. R. (1965). Frazer and Malinowski. *Encounter*, 25, pp. 24-26.
Leach, E. R. (1980). Genesis as Myth. In *Myth and Cosmos*, J. Middleton, ed. Austin: University of Texas Press.
Lec Lerc, G. (1972). *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard.
Legun, (1958). *Bandoeng, Cairo, Accra*. London: The African Bureau.
Leiris, M. (1934). *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard.
Leusse, H. De (1971). *Afrique et occident. Heurs et malbeurs d'une rencontre, les romanciers du pays noir*. Paris: Orante.
Leuzinger, E. (1962). *Afrique. L'Art des peuples noirs*. Paris: A. Michel.
Levine, V. T. (1986). Political Cultural Schizophrenia in Francophone Africa. In *Africa and the West*, R. Bjornson e I. J. Mowoe, eds. New York: Greenwood Press.
Levi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon. (New York: Washington Square Press, 1977)
Levi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. (Structural Anthropology. New York: Basic Books, 1963.)
Levi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon. (The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, (1966.)
Levi-Strauss, C. (1964). *Le Cru et le cuit, Mythologiques I*. Paris: Plon. (The Raw and the Cooked. New York: Harper and Row, 1968.)
Levi-Strauss, C. (1966). *Du Miel au cendres, Mythologiques II*. Paris: Plon. (From Honey to Ashes. London: J. Cape, 1973.)
Levi-Strauss, C. (1968). *L'Origine des manières de table, Mythologiques III*. Paris: Plon. (The Origin of Table Manners. New York: Harper and Row, 1979.)

Levi-Strauss, C. (1971). *L'Homme nu*. Paris: Plon. (The Naked Man. New York: Harper and Row, 19811.)

Levi-Strauss, C. (1973). *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon.

Levy-Bruhl, L. (1949). *Les Carnets de Lucien Lèvy-Bruhl*. Paris: Presses universitaires de France.

Levi-Strauss, C. (1963). *L'Ame primitive*. Paris: Presses universitaires de France.

Lienhardt, G. (1961). *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press.

Lissouba, P. (1975). *Conscience du dèveloppement et démocratie*. Dakar-Abidjan: Nouvelles editions africaines.

Lofchie, M. F. (1968). Political Theory and African Politics. *Journal of Modern African Studies* 6.

Lokadi, L. (1979). *Difference entre la généralite II du materialisme dialectique et lagénéralite II du matérialisme historique. Contribution a la critique de l'epistimologie altbussérienne*. Doctoral dissertation. Lubumbashi: Faculté des Lettres.

London, I. D. (1977). Convergent and Divergent Amplification and its Meaning for Social Science. *Psychological Reports*, 41, pp.III-23.

Lufuluabo, F. M. (1962). *Vers une théodicée bantoue*. Paris-Tournai.

Lufuluabo, F. M. (1964a). *Orientation préchrétienne de la conception bantoue de l'etre*. Leopoldville (Kinshasa): Centre d'Etudes Pastorales.

Lufuluabo, F. M. (1964b). *La Notion luba-bantoue de l'etre*. Tournai: Casterman.

Lufuluabo, F. M. (1966). *Perspective théologique bantoue et théologie scholastique*. Malines.

Lugard, F. (1905). *A Tropical Dependancy*. London: J. Nisbet.

Lugard, F. (1965). *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. London: Cass.

Lumumba, P. (1963). *Le Congo, terre d'avenir, est-il menacé?* Brussels: Office de Publicité.

Ly, A. (1956). *Les Masses africaines et l'actuelle condition humaine*. Paris: Présence Africaine.

Lynch, H. R. (1967). *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot 1832-1912*. London: Oxford University Press.

Lynch, H. R. (Ed.) (1978). *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden*. New York: KTO Press.

Lyons, R. H. (1975). *To Wash an Aethiop White*. New York: Teachers College Press.

Macgaffey, W. (1981). African Ideology and Belief: A Survey. *African Studies Review* 24 (2/3).

Mafeje, A. (1976). The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into theGrowth of the Social Sciences. *Canadian Journal of African Studies* 10 (2).

Magubane, B. (1968). Crisis in African Sociology. *East African Journal* 5 (12).

Mair, L. (1975). *Primitive Government*. Gloucester (Mass.): Peter Smith.

Makarakiza, A. (1959). *La Dialectique des Barundi*. Brussels: Académie Royale des Sciences Coloniales.

Malanda, D. (1977a). *La Mentalité africaine et l'avenir de la science*. Kisangani: Editions du base.

Malanda, D. (1977b). *Science et psychologie*. Kisangani: Editions du base.

Malinowski, B. & outros. (1938). *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. Oxford: Oxford University Press.

Mallows, W. (1984). *The Mystery of the Great Zimbabwe*. New York: Norton.

Malula, J. A. (1976). *L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*. Kinshasa: Saint Paul.

Malula, J. A. (1977). Inaugural Address. *Cahiers des religions africaines* 11, 21-22, 1.

Martins Vaz, J. (1970). *Filosofia Tradicional dos Cabindas*. 2 vols. Lisbon: Agência Geral do Ultramar.

Marx, K. (1975). *Pre-Capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers.

Massamba Ma Mpolo (1976). *La Libération des envoûtés*. Yaoundé: Clé.

Mataczynski, D. A. (1984). *A Re-examination of the Jamaa: "Thick Description"*. Thesis in Religion. Haverford College

Maurier, H. (1974). Métholodogie de la philosophie africaine. *Cultures et développement* 6.

Maurier, H. (1976). *Philosophie de l'Afrique noire*. St. Augustin bei Bonn: Verlag des Anthropos-Instituts.

Mazrui, A. A. (11974). *World Culture and the Black Experience*. Seattle: University of Washington Press.

Mazriji, A. A., Tidy, M. (1984). *Nationalism and New States in Africa*. London: Heinemann.

Mbiti, J. S. (1970). *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor.

Mbiti, J. S. (1971). *New Testament Eschatology in an African Background*. Oxford: Oxford University Press.

Mbuze, L. (1974). *Révolution et humanisme*. Kinshasa: Presses africaines.

Mbuze, L. (1977). *Aux sources d'une révolution*. Kinshasa: Presses africaines.

Mcveigh, M. J. (1974). *God in Africa*. Boston: Stark.
Mcveigh, M. J. (1980). La Notion de la religion dans les théologies chrétiennes. *Concilium* 156.
Meek, R. L. (1976). *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
Meester de Ravenstein, P. De (1980a). *Où va l'eglise d'Afrique?* Paris: Cerf.
Meester de Ravenstein, P. De (1980b). *L'Eglise d'Afrique*. Lubumbashi: Saint Paul.
Meillassoux, C. (1964). *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*. Paris: Mouton.
Meillassoux, C. (1974). *L'Esclavage dans l'Afrique pré-coloniale*. Paris: Maspero.
Meillassoux, C. (1975). *Maidens, Meal and Money*. Cambridge: Cambridge University Press.
Melone, T. (1962). *De la négritude dans la littérature négro-africaine*. Paris: Présence Africaine.
Memel-Fote, H. (1962). Rapport sur la civilisation animiste. *Colloque sur les Religions*, 31-58.
Memel-Fote, H. (1965). De la paix perpétuelle dans la philosophie pratique des Africains. *Présence Africaine*, 55, pp. 15-31
Memmi, A. (1966). *Portrait du colonisateur précédé du portrait du colonisé*. Paris: Pauvert. (The Colonizer and the Colonized. Boston: Beacon Press)
Michelet, R. (1945). *African Empires and Civilisations*. London.
Middleton, J. (1960). *Lugbara Religion: Ritual and Authority Among an East African People*. London: Oxford University Press.
Middleton, J. (Ed.) (1980 [1963]). *Myth and Cosmos*. Austin: University of Texas Press.
Miller, C. L. (1985). *Black Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago: University of Chicago Press.
Mommsen, W. J. (1983). *Theories of Imperialism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
Monsengwo Pasinya, L. (1973). *La Notion de nomos dans le pentateuque grec*. Rome: Biblical Institute Press.
Monteil, V. (1980). *L'Islam noir*. Paris: Seuil.
Moore, B. (1958). *Political Power and Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
Mosely, A. (1978). The Metaphysics of Magic."*Second Order* 7 (1 e 2).
Mouralis, B. (1981). Mudimbe et le savoir ethnologique. *L'Afrique littéraire et artistique* 58, I,112-25
Mouralis, B. (1984a). V. Y. Mudimbe et l'odeur du pouvoir. *Politique africaine*, 13.
Mouralis, B. (1984b). *Littérature et développement*. Paris: Silex-ACCT.
Mpongo, L. (1968). *Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo*. Kinshasa: Centre d'Etudes Pastorales.
Mpoyi-Bwatu, T. (1983). V. Y. Mudimbe ou Le Rêve du promontoir et le blocage dans l'ascenseur. Sur L'Ecart.- Peuples noirs/peuples africains 33.
Mubengayi, C. L. (1966). *Initiation africaine et initiation chrétienne*. Kinshasa: Centre d'Etudes Pastorales.
Mudimbe, V. Y. (1973). *L'Autre Face du royaume. Une introduction à la critique des langages in Folie*. Lausanne: L'Age d'homme.
Mudimbe, V. Y. (1977). Entretien avec Monseigneur Tshibangu Tshishiku. *Recherches, pédagogie et culture VI*, 32, 16-19.
Mudimbe, V. Y. (Ed.) (1980). *Africa's Dependence and the Remedies*. Paris: Berger-Levrault.
Mudimbe, V. Y. (1979). Le Chant d'un Africain sous les Antonins: Lecture du 'Pervigilium Veneris'. *Africa et Roma: Acta Omium Gentium ac Nationum Conventus Latinis Litteris Linguaeque Fovendis*. Rome: 'l'Erma' di Bretschneider.
Mudimbe, V. Y. (1981a). *Visage de la philosophie et de la theologie con temporaines au Zaire*. Brussels: Cedaf.
Mudimbe, V. Y. (1981b). Signes thérapeutiques et prose de la vie en Afrique noire. *Social Sciences and Medicine*,15B.
Mudimbe, V. Y. (1982a). La Pensée africaine contemporaine 1954-1980. Répertoire chronologique des ouvrages de langue française. *Recherche, pédagogie et culture* 56, IX, 68-73.
Mudimbe, V. Y. (1982b). *L'Odeur du pére. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.
Mudimbe, V. Y. (1982c). In Memoriam: Alexis Kagame (1912-1980). *Recherche, pédagogie et culture*, 56.
Mudimbe, V. Y. (1983a). An African Criticism of Christianity. *Geneva-Africa* 21 (2).
Mudimbe, V. Y. (1983b). African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa. *African Studies Review* 26, 3-4.
Mudimbe-Boyi, M. (1977). *Testi e Immagini. La Missione del "Congo" nelle Relazioni dei Missionari Cappucini Italiani 1645-1700*. Dissertation. Lubum-bashi.

Mujynya, E. N. C, (1972). *L'Homme dans l'univers des Bantu*. Lubumbashi: Presses universitaires du Zaire.

Mulago, V. (1955). *L'Union vitale bantu chez les Bashi, les Banyarwanda, et las Barundi face à l'unité vitale ecclésiale*. Dissertation. Rome: Propaganda.

Mulago, V. (1959). La Théologie et ses responsabilités. *Présence Africaine*, 27-28.

Mulago, V. (1965). *Un visage africain du christianisme*. Paris: Présence Africaine.

Mulago, V. (1973). *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa: Presses universitaires du Zaire.

Mulago, V. (1981). Evangélisation et Authenticité. *Aspects du catholicisme au Zaire*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Murdock, G. P. (1959). *Africa: Its Peoples and Their Culture History*. New York: McGraw Hill.

Muzorewa, G. H. (1985). *The Origins and Development of African Theology*. New York: Orbis.

Muzungu, B. (1974). *Le Dieu de nos pères*. Bujumbura: Presses Lavigerie.

Mveng, E. (1965). *L'Art d'Afrique noire. Liturgie et Langage religieux*. Paris: Marne.

Mveng, E. (1972). *Les Sources grecques de Phistoire négro-africaine*. Paris: Présence Africaine.

Mveng, E. (1978). De la sous-mission à la succession. *Civilisation noire et église catholique*. Paris: Présence Africaine.

Mveng, E. (1983). Récents développements de la théologie africaine. *Bulletin of African Theology* 5, 9.

N'Daw, A. (1966). Peut-on parler d'une pensée africame? *Presence Africaine*, 58, pp.32-46.

N'Daw, A. (1983). La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée negro-africaine. Dakar: Nouvelles éditions africaines.

Nduka, O. (1974). African Traditional Systems of Thought and Their Implications for Nigeria's Education. *Second Order* 3 (I).

Ngimbi-Nseka (1979). Théologie et anthropologie transcendentale. *Revue africaine de théologie* 3,5.

Ngindu, A. (1968). La Quatriéme Semaine Théologique de Kinshasa et la problématique d'une théologie africaine. *La Revue du Clergé Africain* 2, 4.

Ngindu, A. (1978). *Le Probléme de la connaissance religieuse d'aprés Lucien Laberthonniére*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Ngindu, A. (1979). La Théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique. *Bulletin of African Theology*, I, (I).

Ngindu, A. (Ed.) (1985). *The Mission of the Church Today*. Kinshasa: Saint Paul.

Ngoma, B. (1975). Pour une orientation authentique de la philosophie en Afrique: l'herméneutique. *Zaire-Afrique*, 113.

Ngoma, B. (1978). La Récusation de la philosophie par la société africaine, *Mélanges de philosophie africaine* 3, 85-100. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Ngouabi, M. (1975). *Vers la construction d'une société socialiste en Afrique*. Paris: Présence Africaine.

Nguvulu, A. (1971). *L'Humanisme négro-africain face au développement*. Kinshasa: Okapi.

Njoh-Mouelle, N. (1970a). *De la médiocrité à l'excellence*. Yaoundé: Clé.

Njoh-Mouelle, N. (1970b). *Jalons. Recherches d'une mentalité neuve*. Yaoundé: Clé.

Njoh-Mouelle, N. (1975). *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui*. Yaoundé: Clé.

Nkombe, O. (1977). Méthode et point de départ en philosophie africaine: authenticité et libération. *La Philosophie africaine* 69-87. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Nkombe, O. (1978a). Essai de sémiotique formelle: les rapports différentiels. *Mélanges de philosophie africaine* 3, pp.131-48. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Nkombe, O. (1978b). Sagesse africaine et lib6ration. *Philosopbie et Libération*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Nkombe, O. (1979). *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'Intersubjectivité dans les proverbes tetela*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Nkombe, O., Smet, A. J. (1978). Panorama de la philosophie africaine contemporaine. *Mélanges de philosophie africaine* 3, pp.263-82. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Nkrumah, K. (1957). *Ghana. The Autobiograpby of Kwame Nkrumah*. London: Thomas Nelson.

Nkrumah, K. (1961). *I Speak of Freedom*. London: Heinemann.

Nkrumah, K. (1962). *Towards Colonial Freedom*. London: Heinemann.

Nkrumah, K. (1963). *Africa Must Unite*. London: Heinemann.

Nkrumah, K. (1965). *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Heinemann.

Nkrumah, K. (1970). *Consciencism*. London: Panaf Books.

Nordmann-Seiler, A. (1976). *La Littérature néo-africaine*. Paris: Presses universitaires de France.

Nothomb, D. (1965). *Un humanisme africain*. Brussels: Lumen Vitae.

Nsoki, K. (1973). *Problématique de la theologie africaine. Dix ans de débats 1960-1970*. Tese não publicada. Louvain University.

Ntendika, J. (1966). *L'Evolution de la doctrine du purgatoire chez St. Augustin*. Paris: Etudes augustiniennes.

Ntendika, J. (1971). *L'Evocation de l'au-delà dans la prière des morts. Etude de patristique et de liturgie latines*. Louvain-Paris: Béatrice Nauwelaerts.

Ntendika, J. (1977). Les Responsabilité du département de philosophie et religions afficaines de la Faculté de Théologie. *La Philosophie africaine*, I, pp. 9-20. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique

Ntendika, J. (1977-79). La Théologie africaine. Bibliographie sélective. *Revue africaine de théologie* 2, 3, 4, 6

Ntezimana, E.; Haberland, E; e outros (1984). Dossier: Alexis Kagame. *Dialogue* (Kigali), 102, pp.19-81.

Nyamiti, C. (1978). New Theological Approach and New Vision of the Church in Africa. *Revue africaine de théologie* 2, (3).

Nyeme, T. (1975). *Munga. Ethique en milieu africain. Gentilisme et christianisme*. Ingenbohl: Imprimerie du P. Théodose.

Nyerere, J. (1967). *Freedom and Unity*. Oxford: Oxford University Press.

Nyerere, J. (1968a). *Ujamaa. Essays on Socialism*. London: Oxford University Press.

Nyerere, J. (1968b). *Freedom and Socialism*. Oxford: Oxford University Press.

Nyerere, J. (1973). *Freedom and Development*. Oxford: Oxford University Press.

Nzege, A. (1980). *Intelligence et guerre. Essai sur la philosophie politique de H. Bergson*. Dissertação de doutoramento. Lubumbashi: Faculté des Lettres.

N'Zembele, L. (1983). L'Avenir d'une dérision: l'ordre du discours africain. *Peuples noirs/peuples africains*, 31.

Obbo, C. (1980). *African Women: Their Struggle for Economic Independence*. London: Zed Press.

Obenga, T. (1973). *L'Afrique dans L'antiquité*. Paris: Présence Africaine.

Obenga, T. (1980). *Pour une nouvelle histoire*. Paris: Présence Africaine.

Odera, H. O. (1972). Mythologies as African Philosophy. *East African Journal* 9, 10.

Odera, H. O. (Ed.) (1983). *Philosophy and Cultures*. Nairobi: Bookwise Limited.

Oduyoye, M. A. (1986). *Hearing and Knowing. Theological Reflections oil Christianity in Africa*. New York: Orbis.

Ofori, P. E. (1977). *Black African Traditional Religions and Philosophy: A Select Survey of the Sources from the Earliest Times to 1974*. Nendeln: Kto Press.

Ogilby, J. (1670). *Africa: being an accurate description of the regions of Aegypt, Barbary, Lybia, and Billedulgerid, the land of the Negroes, Guinee, Aetbiopia and the Abyssines*. London: Thomas Johnson.

Ogot, B. A. (1967). *History of the Southern Luo*. Nairobi: East African Publishing House.

Okere, T. (1971). *Can There Be an African Philosophy? A Hermeneutical Investigation with Special Reference to Ibgo Culture*. Thesis. Louvain University.

Okere, T. (1978). *The Assumptions of African Values as Christian Values." Civilisation noire et église catholique*. Paris: Présence Africaine.

Okere, T. (1983). African Philosophy. Washington, D.C.: University Press of America.

Okolo, O. (1979). *Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de P. Ricoeur, M. Heidegger et H. G. Gadamer*. Doctoral dissertation. Lumbumbashi: Faculté des Lettres.

Okolo, O. (1980). Tradition et destin: horizons d'une herméneutique philosophique afficaine. *Présence Africaine*, 114.

Okonji, M. O. (1975). The Decolonization of the Social Sciences in Africa and Traditional African Psychology. *Thought and Practice* 2. (2).

O'LAUGHLIN, B. (1975). Marxist Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 4, pp.341-70.

Oliver, R. (1956). *How Christian is Africa?* London: Highway Press.

Olumide, L. J. (1948). *The Religion of the Yorubas*. Lagos.

Ombredane, A. (1969). *L'Exploration de la mentalité des noirs*. Paris: Presses universitaires de France.

O'Meara, P., G. M. Carter (Eds.) (1986). *African Independence: The First Twenty-Five Years*. Bloomington: Indiana University Press.

Omoyajowo, A. (1984). *Diversity and Unity: The Development and Expansion of the Cherubim and Seraphim Church in Nigeria*. New York: University Press of America.

Onyanwu, K. C. (1975). African Religion as an Experienced Reality. *Thought and Practice* 2 (2).

Onyewueni, I. C. (1982). A Philosophical Reappraisal of African Belief in Reincarnation. *Présence Africaine*, 123.

Ortega y Gasset, J., (1973). *An Interpretation of Universal History*. New York: Norton.

Ortigues, M. C., Ortigues, E. (1973). *Oedipe Africain*. Paris: U. G. E.

Owusu, M. (1970). *Uses and Abuses of Political Power*. Chicago: University of Chicago Press.

Owusu, M. (1978). The Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropologist* 80 (2), pp.310-34.

Padmore, G. (1971). *Pan-Africanism or Communism*. New York: Doubleday.

Parrinder, G. (1954). *African Traditional Religion*. London: Hutchinson's University Library.

Parrinder, G. (1958). *Witchcraft*. London: Penguin.

P'Bitek, O. (1970). *African Religions in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau.

P'Bitek, O. (1971). *Religion in Central Luo*. Nairobi.

P'Bitek, O. (1973). *Africa's Cultural Revolution*. Nairobi: Macmillan.

Person, Y. (1968-1975). *Samori*. 3 vol. Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire.

Pirotte, J. (1973). *Périodiques missionaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années devolution d'une mentalité*. Louvain: Publications Universitaires.

Pliny. (1942). *Natural History. An English translation by H. Rackham*, Cambridge: Harvard University Press.

Pomonti, J. C. (1979). *L'Afrique trahie*. Paris: Hachette.

Popper, K. (1949). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Porteres, R. (1950). Vieilles agricultures de L'Afrique intertropicale. *Agronomie tropicale*, 5, pp.489-507.

Porteres, R. (1962). Berceaux agricoles primaires sur le continent africain. *Journal of African History* 3, pp.195-210.

Poijillon, F., (1976). *L'Anthropologie économique: courants et problémes*. Paris: Maspero.

Powell, E. (1984). *Private Secretary (Female)/Gold Coast*. New York: St. Martin's Press.

Pratt V. (1972). Science and Traditional African Religion. *Second Order* I:(I). Prêtres noirs s'interrogent (Des) (1957). Paris: Cerf.

Rabemananjara, J. (s.d.). Alioune Diop, le cénobite de la culture noire. *Hommage à Alioune Diop fondateur de Présence Africaine*. Rome: Editions des Amis de Présence Africaine.

Radin, P. (1927). *Primitive Man as Philosopher*. New York-London: Appleton.

Ralibera, R. (1959). Théologien-Prêtre africain et le développement de la culture africaine. *Présence Africaine*, 27-28.

Randall-Maciver, D. (1906). *Medieval Rhodesia*. London: Macmillan.

Ranger, T. (1967). *Revolt in Southern Rhodesia 1896-97: A Study in African Resistance*. London: Heineman.

Ranger, T. (1969). The African Churches of Tanzania. Nairobi: East African Publishing House.

Ranger, T. (1985). Religious Movements and Politics in Sub- Saharan Africa. *Review essay for the SSRC/ACLS Joint Committee on African Studies*, ASA annual meeting, New Orleans.

Ranger, T., Kimambo, I. (Eds.) (1972). *The Historical Study of African Religion*. London: Heinemann.

Reed, C. A. (Ed.) (1977). *Origins of Agriculture*. The Hague: Mouton.

Rencontres Internationales de Bouake (1965). *Tradition et modernisme en Afrique noire*. Paris: Seuil.

Rencontres Internationales de Bouake (1965). *Les Religions africaines traditionnelles*. Paris: Seuil.

Rey, P. P. (1966). The Lineage Mode of Production. *Critique of Anthropology*, 3, pp.27-79.

Rey, P. P. (1971). *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "comilog" au Congo-Brazzaville*, Paris: Maspero.

Rey, P. P. (1973). Les Alliances de classes. Paris: Maspero.

Ricoeur, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil. (History and Truth. Evanston: Northwestern University Press, 1965.)

Ricoeur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil (The Conflict of Interpretations. Evanston: Northwestern University Press).

Ricoeur, P. (1984). *The Reality of the Historical Past*. Milwaukee: Marquette University Press.

Riesman, P. (1985). The Person and the Life Cycle: African Social Life and Thought. *Review essay for the SSRC/ACLS Joint Committee on African Studies*, ASA annual meeting, New Orleans.
Rigby, P. (1969). *Cattle and Kinship among the Gogo*. Ithaca: Cornell University Press.
Rigby, P. (1985). *Persistant Pastoralists: Nomadic Societies in Transition*. London: Zed.
Robinson, R.; Gallagher, J.; Denny, A. (1961). *Africa and the Victorians: The Climax of Imperialism in the Dark Continent*. New York: St. Martin's Press.
Rodegem, F. M. (1961). *Sagesse kirundi*. Tervuren: Musée Royal de L'Afrique Centrale.
Rodegem, F. M. (1973). *Anthologie rundi*. Paris: A. Colin.
Rodney, W. (1981). *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, D.C.: Howard University Press.
Romano, G. F. (1648). *Breve Relatione del successo della Missione de Frati Minori Cappuccini del Serafico P. S. Francesco al Regno del Congo*. Roma: Sacra Congregatione de Propaganda Fide.
Rombaut, M. (1976). *La Parole noire*. Paris: Editions Saint-Germain- des-Prés.
Rombaut, M. (1976). *Nouvelle poésie negro-africaine*. Paris: Editions Saint-Germain-desPr6s.
Rotberg, R. 1. (1970). *Africa and its Explorers: Motives, Method and Impact*. Cambridge: Harvard University Press.
Ruch, E. A. (1974). Is There an African Philosophy? *Second Order* 3 (2).
Sachs, 1. (1971). *La Découverte du tiers monde*. Paris: Flammarion.
Sagan, C. (1983). *Broca's Brain: Reflections on the Romance of Science*. New York: Ballantine Books.
Sahlins, M. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
Sanders, E. R. (1969). The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective. *Journal of African History* 10 (4).
Sanneh, L. (1983). *West African Christianity: The Religious Impact*. New York: Orbis.
Sarraut, A. (1923). *La Mise en valeur des colonies françaises*. Paris: Payot.
Sartre, J. P. (1943). *L'Etre et le Néant*. Paris: Gallimatd. (Being and Nothingness. New York: Simon and Schuster, 1956.)
Sartre, J. P. (1953). *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard.
Sartre, J. P. (1956). *Situations V*. Paris: Gallimard.
Sartre, J. P. (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
Sartre, J. P. (1976). *Black Orpbeus*. Paris: Présence Africaine.
Saul, J. (1977). Nationalism, Socialism and Tanzanian history. In *African Social Studies*, P. C. W. Gutkind and P. Waterman, eds. New York: Monthly Review Press.
Schebesta, P. (1963). *Le Sens religieux des primitifs*. Paris: Marne.
Scheub, H. (1971). (1972). *Bibliograpby of African Oral Narratives*. Madison: University of Wisconsin Press.
Scheub, H. (1977). *African Oral Narratives, Proverbs, Riddles, Poetry and Song*. Boston: Hall.
Scheub, H. (1985). A Review of African Oral Traditions and Literature. *African Studies Review* 26 (2-3), pp.1-72.
Schilling, R. (Ed.) (1944). *La Veillée de Venus. Peruigilium Veneris*. Paris: Collection Budé
Schipper de Leeuw, M. (1973). *Le Blanc vu d'Afrique*. Yaoundé: Clé.
Schmidt, W. (1931). *The Origin and Growth of Religion*. London: Methuen.
Schmidt, W. (1933-49). *Die Ursprung der Gottesidee*. Munster: Aschendorff.
Scholte, B. (1983). Cultural Anthropology and the Paradigm Concept: A Brief History of their Recent Convergence. In *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, L. Graham, W. Lepenies, and P. Weingart, eds. Dordrecht, Boston: D. Reidel.
Schumpeter, J. A. (1951). *Imperialism and Social Classes*. New York: A. M. Kelley.
Schwarz, A. (1979). *Colonialistes, africanistes et africains*. Louiseville-Montréal: Nouvelle Optique.
Schwarz, A. (Ed.) (1980). *Les Faux Prophètes de l'Afrique ou l'afr(eu)canisme*. Quebec: Presses de l'Université Laval.
Sebag, L. (1964). *Marxisme et structuralisme*. Paris: Payot.
Seidman, A. (1985). *The Roots of Crisis in Southern Africa*. Trenton: Africa World Press.
Sene, A. (1966). *Sur le chemin de la négritude*. Cairo: Imprimerie Catholique de Beyrouth.
Senghor, L. S. (1961). *Nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Présence Africaine.
Senghor, L. S. (1962). *Pierre Teilbard de Chardin et la politique africaine*. Paris: Seuil.
Senghor, L. S. (1964). *Liberté I: Négritude et humanisme*. Paris: Seuil.

Senghor, L. S. (1967a). *Négritude, arabisme, et francité*. Beirut: Dar At-Kitab Allubnani.

Senghor, L. S. (1967b). *Les Fondements de l'africanité ou Négritude et arabité*. Paris: Présence Africaine.

Senghor, L. S. (1971). *Liberté II: nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Seuil.

Senghor, L. S. (1971). Pourquoi une idéologie négro-africaine? *Présence Africaine*, 82, pp.11-38.

Senghor, L. S. (1976a). *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*. Dakar-Abidjan: Nouvelles Editions africaines.

Senghor, L. S. (1976b). Authenticité et négritude. *Zaire-Afrique*, 102, pp. 81-86.

Senghor, L. S. (1977). *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Seuil.

Senghor, L. S. (1983). *Liberté IV: socialisme et planification*. Paris: Seuil.

Setiloane, G. (1976). *Image of God Among the Sotho-Tswana*. Rotterdam: Balkema.

Setiloane, G. M. (1977). Where Are We in African Theology? In *African Theology En Route*, Appiah-Kubi and Torres eds. New York: Orbis.

Shaw, T. M. (1985). *Towards A Political Economy for Africa: The Dialectics of Dependence*. New York: St. Martin's Press.

Shelton, A. J. (1963). Le Principe cyclique de la personnalité africaine. *Présence Africaine*, 45-46.

Shelton, A. J. (1968). Causality in African Thought: Igbo and Other. *Practical Anthropology*, 15.

Shepperson, G. (1960). Notes on Negro-American Influences on the Emergence of African Nationalism. *Journal of African History*, I, 2.

Shivji, I. (1976). *Class Struggles in Tanzania*. London: Heinemann.

Shorter, A. (1977). *African Christian Theology*. New York: Orbis.

Smet, A. J. (1975a). Bibliographie sélective des religions traditionnelles de l'Afrique noire. *Cahiers des religions africaines*, 17-18.

Smet, A. J. (1975b). *Philosophie africaine. Textes cboisis et bibliographie selective*. 2 vol. Kinshasa: Presses universitaires du Zaire.

Smet, A. J. (1977a). Histoire de la philosophie africaine, problèmes et méthodes. *La Philosophie Africaine*, 47-68. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Smet, A. J. (1977b). Le Père Placide Tempels et son oeuvre publiée. *Revue africaine de theologie* I, I.

Smet, A. J. (1977c). La Jamaa dans Voeuvre du Nre Placide Tempels. *Cahiers des religions africaines*, 11, 1-22, 1.

Smet, A. J. (1977d). Histoire de la philosophie africaine, problémes et méthodes. *La Philosophie Africaine*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Smet, A. J. (1978a). Le Concept fondamental de Vontologie bantu. Texte inédit du Pére Placide Tempels. *Mélanges de philosopbie africaine* 3, 149-80. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Smet, A. J. (1978b). Bibliographie sélective de la philosophie africaine. Repertoire chronologique. 181-262 . *Mélanges de Philosophie Africaine*. op. cit.

Smet, A. J. (1980). *Histoire de la Philosophie Africaine Contemporaine*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Smith, P. (1970a). La Forge de l'intelligence. *L'Homme* 10, 2.

Smith, P. (1970b). La Lance d'une jeune fille. In *Echanges et communications*. Mélanges offerts à Cl. Lévi- Strauss, J. Pouillon et P. Maranda, eds. Paris: La Haye.

Smith, P. (1975). *Le Récit Populaire au Rwanda*. Paris: Classiques Africains.

Snowden, F. M. (1970). *Blacks in Antiquity: Ethyiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Sodipo, J. O. (1973). Notes on the concept of Cause and Chance in Yoruba Traditional Thought. *Second Order* 2 (2).

Sodipo, J. O. (1975). Philosophy in Africa Today. *Thought and Practice* 2 (2.).

Sodipo, J. O. (1983). Philosophy, Science, Technology and Traditional African Thought. In *Philosophy and Cultures*, H. O. Oruka, ed. Nairobi: Bookwise Ltd.

Sousberghe, L. DE. (1951). A propos de 'La Philosophie bantoue'. *Zaire* 5, pp. 821- 28.

Southall, A. (1976). Orientations in Political Anthropology. *Canadian Journal of African Studies* 10 (2).

Southall, A. (1983). The Contribution of Anthropology to African Studies. *African Studies Review* 26, (3/4).

Souza, G. DE. (1975). *La Conception de "vie" chez les Fons*. Cotonou: Editions du Bénin.

Sow, I. E. B. (1977). *Psychiatrie dynamique africaine*. Paris: Payot.

Sow, I. E. B. (1978). *Les Structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*. Paris: Payot.

Soyinka, W. (1976). *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.
Stavfnhagen, R. (1971). Decolonializing Applied Social Sciences. *Human Organization* 30 (4).
Sumner, C. (Ed.) (1974-1981). *Ethiopian Philosophy*, I, 1974, *The Book of the Wise Philosophers*; II,1974, *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*; III, 1978, *The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat*; IV, 1981, *The Life and Maxims of Skandas*. Addis-Ababa: Central Printing Press.
Sumner, C., (1980). *African Philosophy. Philosophie Africaine*. Addis-Ababa: Chamber Printing House.
Sumner, C. (1983). An Ethical Study of Ethiopian Philosophy. In *Philosophy and Cultures*, H. 0. Oruka, ed. Nairobi: Bookwise Ltd.
Sundkler, B. (1964). Bantu Prophets in South Africa. London: Oxford University Press.
Sundkler, B. (1976). *Zulu Zion*. Oxford: Oxford University Press.
Suret-Canale, J. (1958). *Afrique noire occidentale et centrale*. Paris: Editions Sociales.
Taylor, J. V. (1963). *The Primal Vision*. London: SCM Press Ltd.
Tchidimbo, E. M. (1963). *L'Homme noir dans l'église*. Paris: Présence Africaine.
Tempels, P. (1945). *La Philosophie bantoue*. Elisabethville: Lovania. (Paris: Présence Africaine, 1949).
Tempels, P. (1959). *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine.
Tempels, P. (1962). *Notre rencontre I. Léopoldville* (Kinshasa): Centre d'Etudes Pastorales.
Tempels, P. (1979). *Philosophie bantu. Introduction and revision of the Rubbens translation by A. J. Smet*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
Terray, E. (1969). *Le Marxisme devant les sociétés primitives*. Paris: Maspero.
Theuws, J. A. T. (1951). Philosophie bantoue et philosophie occidentale. *Civilisations*, I.
Theuws, J. A. T. (1954). Textes luba. *Bulletin trimestriel du Centre d'Etudes des Problémes Sociaux Indigénes* 27, pp. 1-153.
Theuws, J. A. T. (1983). *Word and World. Luba Thought and Literature*. St. Augustin: Verlag des Anthropos-Instituts.
Thomas, L. V. (1958). Posivitisme et métaphysique. Réflexions à propos de la culture noire. *Aspects de la culture noire*. Paris: Fayard.
Thomas, L. V. (1960). Un système philosophique sénégalais: la cosmologie Diola, *Présence Africaine* 32-33.
Thomas, L. V. (1982). *La Mort africaine. Idiologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot.
Luneau, R.; Doneux, J. L. (1969). *Les Religions d'Afrique noire*. Paris: Fayard/Dencoël.
Thornton, A. P. (1959). *The Imperial Idea and Its Enemies*. London: Macmillan.
Thornton, R. (1983). Narrative Ethnography in Africa 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology. *Man* 18 (3).
Tobner, 0. (1982). Cheikh Anta Diop, l'hérétique. *Peuples noirs, peuples africains* 30, pp. 85-91.
Tort, P., Desalmand, P. (1979). *Sciences Humaines et Philosophie en Afrique. La Difference Culturelle*. Paris: Hatier.
Toure, S. (1959a). *Experience guinéenne et unité africaine*. Paris: Présence Africaine.
Toure, S. (1959b). *Guinée. Prélude à l'independance*. Paris: Présence Africaine.
Toure, S. (1959c). *Republique de Guinje*. Conakry: Imprimerie Patrice Lumumba.
Towa, M. (1971a). *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude*. Yaounde: Clé.
Towa, M. (1976). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Clé.
Towa, M. (1979b). *L'Idée d'une philosophie africaine*. Yaoundé: Clé.
Trilles, R. P. (1931). *Les Pygmées de la forêt équatoriale*. Paris: Blond et Gay.
Tshiamalenga, N. (1973). La Vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique. *Cahiers des religions africaines* 7, pp.176-99.
Tshiamalenga, N. (1974). La Philosophie de la faute dans la tradition luba. *Cahiers des religions africaines* 8, pp.167-86.
Tshiamalenga, N. (1977a). Qu'est-ce que la 'philosophie africaine. *La Philosophie Africaine* 1, 33-46. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
Tshiamalenga, N. (1977b). Langues bantu et philosophie. Le cas du ciluba. *La Philosophie africaine* 1, pp. 147-5 8. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
Tshiamalenga, N. (1980). *Denken und Sprechen Ein Beitrag zum Relativitäts Prinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*. Dissertation. Frankfurt/Main.
Tshiamalenga, N. (1981). La Philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique. *Combats pour un Christianisme africain*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Tshibangu, T. (1:965). *Theologie positive et theologie spiculative.Position traditionnelle et nouvelle problématique*. Louvain-Paris: Beatrice Nauwelaerts.

Tshibangu, T. (1974). *Le Propos d'une théologie africaine*. Kinshasa: Presses universitaires du Zaire.

Tshibangu, T. (1977). L'Afrique noire et le christianisme. *Cahiers des religions africaines* II,2122,I

Tshibangu, T. (1980). *Théologie comme science au XXe, siècle*. Kinshasa: presses universitaires du Zaire.

Tshibangu, T., Vanneste, A. (1960). Débat sur la théologie africaine. *Revue du Clergé Africain* 15.

Tshibangu, W. M. (1972). *Science et superstition chez A. Comte*. Ph.D. dissertation. Dijon: Faculté des Lettres.

Turgot, A. R. J. (1913-1923). *Oeuvres de Turgot et documents le concernant, avec une bibliograpbie et notes*. G. Schelle, ed. Paris, 5 vols.

Turnbull, C. M. (1962). *The Lonely African*. New York: Simon and Schuster.

Turner, V. W. (1952). *The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia*. London: International African Institute.

Turner, V. W. (1964). *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.

Turner, V. W. (1969). *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

Turner, V. W. (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, V. W. (1981). *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Ithaca: Cornell University Press.

Tutu, D. (1984). *Hope and Suffering*. Grand Rapids: W B. Eerdmans.

Ugirashebuja, O. (1977). *Dialogue entre la poésie et la pensée dans Poeuvre de Heidegger*. Brussels: Lumen Vitae.

Van Calnegham, R. (1956). *La Notion de Dieu cbez les Balubas du Kasai*. Brussels: Académie Royale des Sciences Coloniales.

Van Lierde, J. (1963). *La Pensée politique de Patrice Lumumba*. Paris: Présence Africaine.

Van Oberbergh, C. (1913). *Les Négres de l'Afrique*. Bruxelles: A. de Wit.

Van Parys, J. M. (1978). Philosophie en Afrique. Analyse du séminaire sur la philosophie africaine d'Addis-Abeba. 1-3 December 1976. *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Van Parys, J. M. (1981). Etat actuel de l'activité philosophique en Afrique. *Langage et société*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Vansina, J. (1961). *De la tradition orale. Essai de methode historique*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Vansina, J. (1965). *Les Anciens Royaumes de la savanne*. Kinshasa: Institut de Recherches Economiques et Sociales.

Vansina, J. (1972a). *La Légende du passé: traditions orales du Burundi*. Brussels Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Vansina, J. (1972b). Once Upon a Time: Oral Traditions as History in Africa. In *Historical Studies Today*, F. Gilbert and S. R. Graubard, eds.

Vansina, J. (1978). *The Children of Woot: A History of the Kuba Peoples*. Madison: University of Wisconsin Press.

Vansina, J. (1983). Is Elegance a Proof? Structuralism and African History. *History in Africa* 10, pp.307-48.

Van Wing, J. (1949). Humanisme chrétien africain. *Lumen Vitae* 4 (I).

Vaughan, A. T. (1982). From White Man to Redskin: Changing Anglo-American Perception of the American Indian. *The American History Review* 87.

Verger, P. (1968). *Flux et reflux de la traite des négres entre le Golf du Benin et Bahia de Todos os Santos du XVe au XIXe siècle*. Paris: Mouton.

Verhaegen, B. (1974). *Introductioni Phistoire immediate*. Gembloux: Duculot.

Verhaegen, B. (1978). *L'Enseignement universitaire au Zaire*. Paris: L'Harmattan.

Verhaegen, B. (1979). Religion et politique en Afrique noire. *Religions africaines et christianisme* 1, 179-94. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.

Veto, M. (1962). Unité et dualité de la conception du mal chez les Bantu orientaux. *Cahiers d'Etudes Africaines* 8.

Veyne, P. (1984). *Writing History*. Middletown: Wesleyan University Press.

Vilasco, G. (1983). Philosophic, anthropologie et culture. In *Philosophy and Cultures*, H. O. Oruka ed. Nairobi: Bookwise Ltd.

Vincke, J. L. (1973). *Le Prix du péché. Essai de psychanalyse existentielle des traditions européenne et Africaine*. Kinshasa-Lubumbashi: Mont Noir.

Wagner, J. (1962). *Les Poètes noirs des Etats-Unis*. Paris: Istra.

Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Wallerstein, I. (1961). *Africa: The Politics of Independence*. New York: Random House.

Wallerstein, I. (1967). *Africa: The Politics of Unity*. New York: Random House.

Wallerstein, I. (1979). *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1983). The Evolving Role of the Africa Scholar in African Studies. *African Studies Review* 26 (3-4), pp.155-61.

Wamba-Dia-Wamba, E. (1980). La Philosophic en Afrique ou Les défis de l'Africain philosophe. In *Les Faux Prophètes de l'Afrique ou l'Afr(eu)canisme*, A. Schwarz, ed. Québec: Presses de l'Université Laval.

Wassing, R. S. (1969). *L'Art de l'Afrique noire*. Fribourg: Office du Livre.

Wauthier, C. (1964). *L'Afrique des Africains. Inventaire de la négritude*. Paris: Seuil.

Weber, M. (1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

White, H. (1979). Michel Foucault, *Structuralism and Since*. J. Sturrock, ed. Oxford: Oxford University Press.

Willame, J. C. (1971). Recherches sur les modes de production cynégétique et lignager. *L'Homme et la Société* 19, pp. 101-20.

Willame, J. C. (1976). L'Autre Face du royaume on Le Meurtre du pére. *Genéve-Afrique* 15 (1).

Williams, G. (1967). *The Expansion of Europe in the XVIIIth Century. Overseas Rivalry. Discovery and Exploitation*. New York: Walker & Company.

Wilson, B. R. (Ed.) (1970). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.

Wiredu, J. E. (1973). Logic and Ontology. *Second Order* 2 (1-2).

Wiredu, J. E. (1977). How Not to Compare African Thought with Western Thought. In *African Philosophy: An Introduction*, R. Wright, ed. Washington: University Press of America.

Wiredu, J. E. (1980). *Philosophy and African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Witte, C. M. DE. (1958). Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siMe. *Revue d'histoire ecclésiastique* 53.

Wolpe, H., ed. (1980). *The Articulation of Modes of Production*. London: Routledge & Kegan Paul.

World Bank (1984). *Toward Sustained Development in Sub-Sabaran Africa*. Washington, D.C.: The World Bank.

Wright, R. (1977). *African Philosophy: An Introduction*. Washington: University Press of America.

Yai, O. (1977). Theory and Practice in African Philosophy: The Poverty of Speculative Philosophy. *Second Order* 6 (2). French version: *Presence Africaine* (1978) 108.

Young, M. C. (1965). *Politics in the Congo*. Princeton: Princeton University Press.

Young, M. C. (1982). *Ideology and Development in Africa*. New Haven: Yale University Press.

Zahan, D. (1959). *Sociétés d'initiation bambara*. Paris: Mouton.

Zahan, D. (1963). *La Dialectique du verbe chez les Bambara*. Paris: Mouton.

Zahan, D. (1979). *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Zoa, I. (1957). *Pour un nationalisme chrétien au Cameroun*. Yaoundé. Saint Paul.

Zuure, B. (1932). *L'Ame du Murundi*. Paris: Beauchesne.